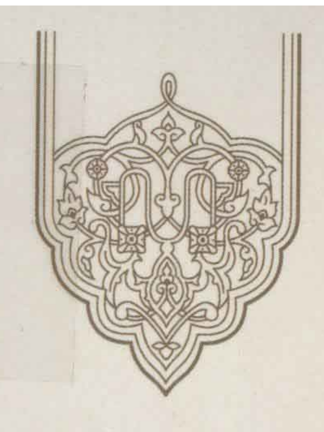


基督教文化译丛

游冠辉 孙毅 主编

Millard J. Erickson

基督教神学导论

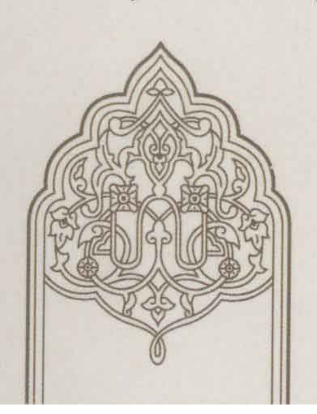
(第二版)

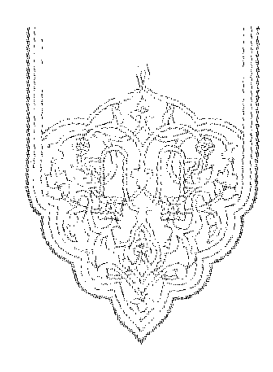
Introducing Christian Doctrine

(Second Edition)

[美] 米拉德·J.艾利克森 著 L.阿诺德·休斯塔德 编 陈知纲 译

上海人民出版社





基督教文化译丛

游冠辉 孙毅 主编

Millard J. Erickson

基督教神学导论

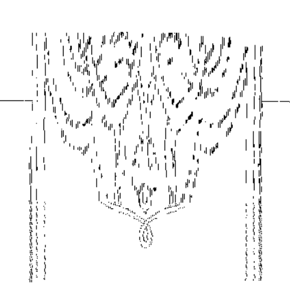
（第二版）

Introducing Christian Doctrine

（Second Edition）

[美] 米拉德·J.艾利克森 著 L.阿诺德·休斯塔德 编 陈知纲 译

上海人民出版社



图书在版编目（CIP）数据

基督教神学导论:第2版/(美)艾利克森(Erickson,M.j.)著;(美)休斯塔德(Hustad,L.A.)编;陈知纲译.—上海：上海人民出版社,2012
(基督教文化译丛)
书名原文：Introducing Christian Doctrine,Second Edition
ISBN 978-7-208-10671-0

Ⅰ.①基… Ⅱ.①艾…②休…③陈… Ⅲ.①神学 Ⅳ.①B972

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第068271号

责任编辑　屠玮涓
封面设计　张志全

·基督教文化译丛·
基督教神学导论
（第二版）
［美］米拉德·J.艾利克森 著
L.阿诺德·休斯塔德 编
陈知纲 译
世纪出版集团
上海人民出版社出版
（200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc）
世纪出版集团发行中心发行
常熟市新骅印刷有限公司印刷
开本720×1000 1/16 印张39.5 插页4 字数632,000
2012年5月第1版 2012年5月第1次印刷
ISBN 978-7-208-10671-0/B·928
定价 75.00元

谨以此书纪念

赛利·马哈勒·艾利克森·英诺菲里奥

(1991.1.24—10.14)

耶稣说:“让小孩子到我这里来,不要禁止他们,

因为在天国的,正是这样的人。”

(马太福音 19:14)

编 委 会

“基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有两千年的历史。在这两千年的历史中，基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地，成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来，基督教一直在塑造着人类的文明，影响着它传到之处的文化。在这个过程中，基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化，人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上，基督教发源于近东。基督教最初传入欧洲的时候，与希腊罗马文化格格不入，在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡，基督教才与希腊罗马文化逐渐融合，并最终进入西方文化的主流。如今，基督教已经成为西方文化重要的组成部分，渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说，不了解基督教，也就不能真正理解西方文化。然而，基督教并不仅仅属于西方。其实，基督教起初在亚洲和非洲就影响甚大，欧洲和北美只是后来才成为基督教发展的中心地区。20世纪以来，基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。到今天，基督教在非洲、拉丁美洲和亚洲的复兴，完全改变了基督教是西方宗教的图景，印证了基督教是关乎万邦万民的信仰。

基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元635年，聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国，当时称为景教。在元朝，基督教再次传入中国，当时称为也里可温教；明清时有天主教；19世纪初，新教开始传入中国。从基督教传入中国到现在，已有十几个世纪。在这十几个世纪中，基督教与中国文化产生了多次的碰撞，但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因，在20世纪相当长的一段时间里，基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。改革开放以来，随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入，尤其随着冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占地位的日益突出，人们对基督教的认识也发生了改变。从20世纪80

年代末开始，基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。在过去近二十年中，许多大学成立了宗教系和基督教研究所。基督教研究日渐成为学术领域的一门显学。

在这种形势下，为了满足中国学人了解和研究基督教的需要，我们推出了这套"基督教文化译丛"。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么？基督教的典籍圣经是如何形成的？基督教的基本教义是什么？基督教在历史中经历了哪些发展阶段？基督教对人类文化产生过什么样的影响？基督教为什么能产生如此大的影响？这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题，也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点：一方面，它将从基督教的典籍圣经、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍；另一方面，它将着力于体现基督教与文化的关系，其中包括基督教对哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。我们力求选择各个领域中较有影响的学术著作，使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质，较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要，译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。

这套丛书2003—2005年间在北京大学出版社共出版了12种，受到不少读者的欢迎。如今，这套丛书已经断版。应读者的要求，我们决定重出"基督教文化译丛"，在原来的基础上做一些书目的调整和补充。我们盼望，新版的"基督教文化译丛"能够给读者带来更大的帮助。

游冠辉　孙　毅

2011年3月于北京

序　言

11

几年来，拙著《基督教神学》(*Christian Theology*)一书已很好地达到了当初写作的目的：即作为一本概论，供神学院学生参考的系统神学教材。该书能广为使用，还有许多教师与学生积极作出反馈，这些都一直使本人感到欢欣鼓舞。

除此以外，在基督教文科类院校和圣经学校中，也还有许多教师在讲述基督教神学概论时，一直在用《基督教神学》一书做课本。他们当中一些人向我表达了一个愿望，希望我能写一个简写本，将其中那些更专业的内容删减掉。他们劝我说：有许多学生会从这样一个简写本中受益。正是为了满足这一需要，本书才得以写成。

《基督教神学导论》一书之所以如此设计，目的就是为人们逐步过渡到学习《基督教神学》做好准备。这一简写本，不管是在体例上，还是在观点上，都与原来那本大部头的书一致。其中，有许多句子是从原书中原封不动地搬过来的。不管是学生还是其他人，凡希望对本书列举的问题和其中未谈及的问题进行更广泛探讨的人，我们都鼓励他们去阅读原书。

本人尤其感谢阿诺德·休斯塔德(Arnold Hustad)付出的辛劳，他是王冠大学(Crown College)的神学与哲学教授，担任了本书的编辑。对一位教师来说，能有一位像他这样富有才华的学生总是件幸事。此前，阿诺德曾在我指导下，完成了自己的硕士论文，并于1972—1973学年中担任过我的教学助理。他所作的关于保罗·蒂利希神学中超越思想的论文，是我有幸读过的一篇最好的学生学术论文。倘若一个人的学生能继续深造获得博士学位，毕业后又能涉足教学与学术研究领域，这已经很叫人欣慰了。然而，当一个人能和自己以前的学生共谋大业，就像本书的情形一样，那就实在太叫人欣慰了。本书的缩写工作由阿诺德·休斯塔德和我共同完成。在这一过程中，我们一同确定了改写的性质以及需要改写的内容，这主要是听取了他的意见。随后，阿诺德承担了裁剪和缩写过程中的大部分工作，而我则重写了书中的某些内容。所以，尽管说全书内容是由我写

成的，可是，若与《基督教神学》一书相比，本书的形式和内容则主要出自他手。阿诺德表现出了出色的判断力、平衡感，并且对学生的需要也深有感触，这都是和他数年来的教学经验分不开的。另外，在1991年夏季，阿诺德还在自己开设的基督教神学课上对我们共同的劳动成果进行了试用。

12 对许多本科课程的教师所提意见，本人谨表感谢。同时，我也要感谢王冠大学的学生使用本书初稿作为教材。他们所提出的意见和建议，使我们能够在最终定稿时进行了大幅度改进。贝克书屋(Baker Book House)所给予我们的鼓励，特别是艾伦·费歇尔(Allan Fisher)给予我们的鼓励，也给了我极大的帮助，使这一努力最终能有所结果。

米拉德·J.艾利克森

目　录

“基督教文化译丛”总序 …… 001
序　　言 …… 001

第一部分　神学研究的方法 …… 001
第一章　何谓神学 …… 003
第二章　基督教信息的时代化 …… 015
第三章　后现代性及神学 …… 028

第二部分　上帝的启示 …… 039
第四章　上帝的普遍启示 …… 041
第五章　上帝的特殊启示 …… 056
第六章　上帝启示的保存 …… 069
第七章　上帝之道的可靠性:无误性 …… 081
第八章　上帝之道的能力:权威性 …… 092

第三部分　上帝的本质 …… 101
第九章　上帝论 …… 103
第十章　上帝的伟大 …… 112
第十一章　上帝的良善 …… 123
第十二章　上帝的三一性:三位一体 …… 134

第四部分　上帝的计划 …… 151
第十三章　上帝的计划 …… 153
第十四章　上帝起初的作为:创造 …… 169
第十五章　上帝持续性的作为:护理 …… 182

第十六章　恶与上帝的世界：一个特殊问题 …… 197
第十七章　上帝的特殊使者：天使 …… 208

第五部分　人论 …… 219
第十八章　人论导论 …… 221
第十九章　人的上帝形象 …… 232
第二十章　人的构造的本质 …… 245

第六部分　罪 …… 253
第二十一章　罪的本质与源头 …… 255
第二十二章　罪的后果 …… 264
第二十三章　罪之严重性 …… 278

第七部分　基督的位格 …… 293
第二十四章　基督的神性 …… 295
第二十五章　基督的人性 …… 307
第二十六章　基督位格的合一 …… 322

第八部分　基督的作为 …… 333
第二十七章　基督作为的概述 …… 335
第二十八章　赎罪的核心主题 …… 351

第九部分　圣灵 …… 367
第二十九章　圣灵的位格 …… 369
第三十章　圣灵的工作 …… 377

第十部分　救赎 …… 393
第三十一章　各种救赎观 …… 395
第三十二章　救赎的前件：预定 …… 407

第三十三章　救赎的开端:主观方面 …… 418
第三十四章　救赎的开端:客观方面 …… 431
第三十五章　救赎的延续与完成 …… 445

第十一部分　教会 …… 465
第三十六章　教会的性质 …… 467
第三十七章　教会的作用与治理 …… 477
第三十八章　教会的圣礼:洗礼和圣餐 …… 491

第十二部分　末世问题 …… 509
第三十九章　末世论概说及个人性末世论 …… 511
第四十章　基督的再来及其结果 …… 528
第四十一章　千禧年观和大灾难观 …… 543
第四十二章　终末状态 …… 562

结论 …… 576
经文索引 …… 577
人名与主题索引 …… 593

译后记 …… 616

第一部分

神学研究的方法

第一章　何 谓 神 学

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 给神学下一个简单的定义。
2. 论证基督教教义在当代社会中存在的必要性。
3. 分辨研究基督教教义的不同出发点。
4. 举出并解释神学阐述过程中所包含的每个步骤。

本章内容提要

基督教神学寻求的是认识圣经启示的上帝，并为人们提供一种基督教关于上帝创造之工的认识，尤其是关于人类及其所处境况的认识，还有对上帝的救赎之工的认识。神学以圣经为自己的出发点，通过一套明确的方法论最有效地阐述出来。

本章研究的问题

- 对神学定义中五个方面的内容进行陈述并加以解释。
- 对为什么可以把神学看成科学作出解释。
- 分辨基督教教义潜在的渊源，并解释为什么这一问题具有重要作用。
- 对研究神学的方法进行描述，并对应当如何进行神学研究作出例证。

本章大纲

神学的本质

　　作为教义研究的神学

　　研究教义的必要性

　　作为科学的神学

基督教教义研究的出发点
神学研究的方法
收集圣经材料
整合圣经材料
分析圣经中的教训
考察历史上的各种研究方法
厘清教义的本质
接受圣经之外文献的启发
教义的当代表达
核心性解释主旨的形成
分出各个论题的层次

第一节　神学的本质

16

一、作为教义研究的神学

对某些读者来说，教义这个词或许显得有些让人望而却步。它在人们内心造成一种假象，以为教义是非常专业、非常困难、非常抽象的信念，或许是从教理角度提出来的东西。然而，教义并非如此。基督教教义不过是对基督徒所抱持的最根本信仰进行的表述，亦即对上帝的属性与作为、对我们作为他的创造物，以及对他为把我们带入与他相交中所做一切的信仰表述。这些教义绝非干瘪、抽象的道理，而是最重要的真理。它们是对人生中那些最根本真理所做的陈述：我是谁？宇宙的终极意义是什么？我要往哪里去？所以，基督教教义就是基督徒对全人类都在追问的那些问题所做的回答。

教义研究的是关于上帝及其他实在的普遍、超时空的真理。教义不仅研究具体的历史事件，如研究上帝做了什么，还研究在历史中行事的上帝的属性。教义研究便称为神学。若就字面直白的意思而言，神学就是研究上帝，就是对基督教教义进行系统的研究、分析并作出陈述。神学的某些特点会有助于我们理解神学事业的本质：

1. 神学基于圣经。它的主要内容源于新旧约圣经。其他神学见解可能来自

对上帝造物的研究,抑或说来自对常被人们称为上帝作为之书的研究,然而正是上帝之道从根本上构成了神学的内容。

2. 神学具有系统性。它并不单独考察圣经中的各卷书,而是把整本圣经对某一特定问题的教训,譬如就人的罪性问题提出的教训,纳入一个前后一贯的整体中。

3. 神学是在人的文化背景中完成的。神学,尤其是从它更先进和更专业的意义上来说,必须把圣经中的教导与见于其他学科中解决同一问题的内容联系起来。

4. 神学具有时代性。神学事业,就是把那些超时空的圣经真理,用一种生活在当今时代的人们所能理解的形式重新阐述出来。

5. 神学具有实践性。保罗之所以对神学进行阐述,不仅是为了让自己的读者从中获得某些信息,好使他们能有更多的知识,而且他的目的是为了让自己阐明的教训能应用到人们的日常生活中。基督再次降临的教义,当然可以成为人们思考的主题——即人们会试图从它与其他事件的关联来确定这一事件到底会在何时发生。然而,在《帖撒罗尼迦前书》4:16—18中,保罗恳请自己的读者用这一真理来彼此安慰。主耶稣要再次降临,并要让凡相信他的人从死里复活,乃是在这世风日下的世界中叫人获得安慰与鼓舞的源泉。

二、研究教义的必要性

研究教义真有什么必要吗?难道我单单爱耶稣基督还不够吗?在某些人看来,教义不仅没有必要,而且也不受欢迎,或许还是纷争的源头。然而,至于为何要对教义进行这样的研究,却有几条理由是人们无法回避的:

1. 正确的教义对信徒与上帝之间的关系是不可或缺的。

基督教教义绝不是干瘪、抽象的道理,它所要解决的是最根本的真理:我是谁? 宇宙的终极意义是什么? 我要往哪里去?

因此,举例来说,《希伯来书》的作者曾对那些希伯来人说:“人非有信就不能得上帝的喜悦。因为到上帝面前来的人,必须信有上帝,且信他赏赐那寻求他的人。”(来11:6)相信耶稣基督的人性,对一个人建立起与上帝之间正确的关系来

说，同样具有重要的作用。约翰就写道："凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于上帝的。从此你们可以认出上帝的灵来。"(约壹 4:2)保罗强调相信耶稣基督从死里复活的重要意义，说："你若口里认耶稣为主，心里信上帝叫他从死里复活，就必得救。因为人心里相信，就可以称义；口里承认，就可以得救。"(罗 10:9—10)

2. 教义之所以重要，乃是因为真理与人的体验之间有联系。我们所处的时代是一个非常注重亲身体验的时代。因此，许多人之所以吸毒，是因为毒品能给人带来激动和刺激。幻想能给某些人带来刺激。可是，若从长远角度来看，我们的体验受实在影响，实际上要依靠实在而存在。一个从高楼的高层坠落的人，他/她在坠落过程中经过每个窗户时也许会喊："我挺好的"；但是，最终的事实却会叫他/她从自己的体验中醒悟过来。只是对耶稣基督有一种美好感受，这不能与耶稣到底是否真是上帝的儿子这个问题分开。对将来的盼望取决于是否耶稣真的复活了，并且有一天我们也要复活。

3. 正确理解教义之所以重要，是因为在纷繁多样的宗教选择中，除了有大量基督教的宗派之外，还有许多不同的宗教派别。而且，各种可供人们选择的宗教不仅见于国外，在美国同样也拥有一大批死心塌地的追随者。所以，教义不仅是一个人信不信的问题，而且也是一个人到底信什么的问题。

有人提出：要想解决存在无数宗教选择的问题，方法就是对它们自身的缺陷进行彻底驳斥和系统揭露。然而，采用一种积极的方法，即教导基督教信仰的内容似乎更可取。这种方法为人们提供了一种用来衡量各种宗教选择的基础。让我们来想一下这样一个类比，美国财政部训练自己的工作人员辨认假币的方法，并不是通过拿出无数假币来叫他们辨认，而是不断地让他们接触美元真币，直到他们知道真币的质感和外观为止。这样一来，他们最终就能不仅通过假币的虚假特征，也能通过它们缺少真币的特征(或是与真币特征有所不同)，查出那些伪造的货币来。

18

三、作为科学的神学

在高等院校中，人们常常会就基督教教义研究的正当性提出质疑。教授神学是不是纯粹变成了对教条的灌输呢？固然，在国立院校中对传授基督教神学有一些限制，这些院校绝不能与任何一种特定的宗教有正式联系。然而，对科学

地研究基督教与其他宗教没有任何限制。在一所私立院校中，特别是一所已经委身于基督教信仰的院校中，研究基督教教义就是很恰当的了。教义研究绝不比其他学科研究逊色一筹。

要成为一个研究主题，神学在某种意义上就必须成为一门科学。我们并不是说，神学要成为一种狭义的自然科学意义上的科学[1]；而是说，神学必须拥有某些科学知识的传统标准：(1)有一个明确的研究目的；(2)有一套研究和验证的方法；(3)具有客观性，就是说，神学要研究的是那些外在于学习者直接经验的现象。因此，就可以适于他人进行研究。还有，(4)在所研究的主题中，各命题之间要有一致性，以便有关内容形成确定的知识体系，而不是一系列毫不相关或一盘散沙的事实罗列。

我们所要探讨的神学就符合这些标准。它同样也与其他学科拥有共同的基础。(1)正像其他学科那样，神学也同样接受相同的逻辑原则。在那些出现难题的地方，神学并不只是用悖论或不可理解性来解决。(2)神学可以传达——它可以用一种命题性语词形式表达出来。(3)从某种程度上讲，神学采用的方法是其他具体学科，特别是历史学和哲学使用的方法。(4)神学与其他学科拥有某些共同的研究主题。所以，就有这样一种可能，也就是说至少神学中的某些前提是可以用其他学科，譬如说自然科学、行为科学或是历史学方法来进行辩驳或予以证实的。

但是，神学有自己独特的地位。神学中的某些问题是它所独有的，譬如上帝的问题。神学同时也会探讨那些共同的问题，但却是用一种独特的方式来探讨的；譬如，它用人们与上帝之间的关系来讨论人的问题。因此，尽管基督教神学或基督教教义研究是一门科学，但它却是一门拥有自己独特地位的科学。神学并不能简化还原成任何其他科学，不管是自然科学还是行为科学。

四、基督教教义研究的出发点

我们在研究基督教教义时，必须立即面对一个难题，就是我们借以获得自己知识的材料问题。即使在基督徒范围内，这个问题也有几种答案：

1. 自然神学。人们研究受造的宇宙，乃是为了能够确定某些关于上帝的真理，以及关于人的本质的真理(对这种研究教义的经验论方法，我们将在第四章进行探讨)。

2. 传统。人们会追问，那些自称基督徒的个人或组织所传授的内容到底是什么。这样一来，人们一直相信的东西就被当作应该相信的规范。

3. 圣经。圣经被人们视为界定基督教信仰的文献或宪章。所以，它具体规定我们应该相信什么，以及我们应该做什么。

4. 经验。今天，一位基督徒的宗教经验，常常被人们看成是提供来自上帝的权威信息。

我们的研究将遵从第三种方法。同样的方法，也可见于不同的机构或组织中，它们拥有某种形式的宪章、章程或组织条例，以此来界定这个组织到底是什么以及它到底要遵从什么样的程序。当两个权利要求者争相要成为这一组织或运动的真正代表时，法庭通常会判定遵守基本宪章的一方是真正代表。在我们19 的国家中，宪法乃是具有约束力的法律。诚然，任何与宪法相抵触的法律都会被法庭宣告为无效。

就基督教的例子而言，我们同样也要探讨宪章问题，亦即圣经问题。基督徒就是那些持守耶稣基督所亲自设立的教训的人。对耶稣所教导和实践的一切教训，或他赐予权柄的那些人的教训，他们都不能否认，或作出修改。当然，若从理论上讲，修改宪章也是可能的。

圣经是基督教信仰的宪章，它具体规定我们应该信什么，以及我们应该做什么。

然而，请注意，就人处理问题的方法而言，只有一些人有权利作出这种修改；一种外在的组织并不能修改宪章。就基督教的例子而言，圣经不是由那些组成基督教会的人所创立、制定的。正因为这种缘故，只有上帝才拥有这样的权利来修改信仰的标准和实践。圣经之所以成为人们要遵循的准则，就是因为它拥有界定正确信仰和实践的权利。

这并不是说，历世历代以来，基督教完全是按照圣经中原来的形式，一直都在重复或仍将重复其中所描述的内容。圣经中大部分内容探讨的是具体事例，是针对具体的历史场合记录下来的。若用同样方式来重复圣经中的话，就扭曲了圣经中的含义。毋宁说，我们所要做的一切就是要向今天的人们表明：针对目前情况，到底耶稣、保罗或以赛亚会说些什么。这并不是要改变圣经中那些根本

内容，而是对它进行重新表述和应用。

第二节　神学研究的方法

我们说过，神学是一门科学。这句话的一层意思就是，神学有其特定的研究程序。尽管我们描述的这些步骤不一定成为人们应僵化遵守的东西，可是它们仍有逻辑上的沿革。

一、收集圣经材料

第一步，就是要找出与我们此时正在探讨的问题有关的所有经文；然后，对它们作出非常仔细的解释。这就是被人们称为解经的过程。解经者应该运用最好的神学工具和方法。这些工具包括经文汇编、解经书籍。还有，那些通晓原文的人，应该备有原文圣经、语法书以及词典。

即使在这一步骤中，对我们所要使用的材料采取一种谨慎态度也很重要。譬如，我们应该考虑解经者所持的立场怎样。我们至少应该知道这位作者的神学观点是什么，这样就不至于不知不觉中把那些与自己总的神学倾向不一致的内容引入进来。这种潜在的难题，就像我们在使用一种航海仪时可能出现的问题一样。譬如，罗盘上若出现一个很小的偏差，那我们在进行长距离航行时，就可能出现失之毫厘谬以千里的情形。所以，对我们的解经工具进行谨慎评估颇为重要。

在这一点上，关键是要考虑作者在向自己特定的听众说些什么。这就需要研究圣经背景，以便我们能明白其中的意思，就像明白与我们对话的另一位伙伴的意思一样。阅读一段经文，有点像打电话听对方的话。譬如，保罗给一群特定的人写信，并涉及他们所持的立场。我们若不熟悉这些立场，就难以确定保罗的意思。

这种圣经研究方法会涉及对各种圣经材料的考察。在某些例子中，我们会进行语词研究；譬如，我们或许可以通过研究希腊语名词*pistis* 及动词*pisteuō* 所有出现的情况，以此来确定“信仰”(faith)这个词的含义。有一种往往证明是行之有效的方法，就是对圣经中教诲性的经文进行探讨；在这些经文中，作者直截

20 了当地提到一些特殊主题。因为这些经文的特殊目的就是要教训人，所以其中教义方面的意思常常是非常明显的。虽然更困难，但极为重要的是那些叙述性经文。在这些经文里面，我们常会看到对上帝和人行动的描述，而不是对神学问题的讨论。这些经文，往往会作为对教义真理的例证。在某些情况下，经卷的作者也会作出某种解说或解释，其中教义方面的意思是明显的。

二、整合圣经材料

重要的是，要了解一位圣经作者在不同背景下对某一特定问题说了些什么。然而，教义并不仅仅是描述保罗、路加或约翰说了些什么，所以我们就要把这些不同证据汇集起来，使之成为一个连贯、有序的整体。在这一方面，神学家所遵循的方法并非与其他学科迥然不同。譬如，在心理学领域，人们通常会首先考察某一特定学派心理学家的观点，随后再试图确定那些表面上的不同是不是具有实质性的差别。

当然，正是这样的努力，才使那些凌乱的圣经材料和证据有了一致性和连贯性。尽管这不应该叫我们忽略其中特别侧重的地方，以及意思上的细微差别；但是，这并不意味着说，我们要寻找其中的一致之处，而非不同之处。正像一位新约学者所说："我们乃是根据其中95%明显一致的地方，来解释符类福音（即《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》）中5%的不同之处，而不是与此相反。"

三、分析圣经中的教训

当这些教义性材料已经汇集成一个一致的体系时，我们就必须究问它的真实含义是什么。在这里，我们要把握的一部分问题就是不要把当代的意义读进圣经里去。由于我们在多数情况下是和那些已经对某种解经方法很熟悉的人谈话，我们同样可能会简单地认为：对诸如重生一类的概念，所有人都会同样来理解它。

因此，神学家必须毫不懈怠地究问："这一问题真实的意义是什么？"因为若要把圣经中的概念正确翻译成当代的形式，那么重要问题就是要正确理解它的含义。倘若没有正确理解这些问题，那么，当这种含混的意思积累起来时，在这样做的过程中，最后就会有更加不准确的情形出现。正如人们通常所说，除非某些东西在讲话者头脑里弄清楚了，否则，就绝不可能在听众头脑里弄清楚。同样

道理，除非某种东西在作为解经者的神学家那里弄清楚了，否则，在那些作为传讲者，要尽力把解经的结果传达给别人的神学家头脑里面，也就不会弄清楚。

四、考察历史上的各种研究方法

神学研究的工具之一就是教会史研究。在这一领域中，我们能把自己的理解置于过去对某一教义理解的背景下来考察。这种研究的目的，并不仅仅是为了要我们成为一个最小的公分母，说明过去在各种问题上人们所坚持的观点如何，而是要帮助我们认识到自己的解释或建构常常与以前的那些思想相呼应。因此，我们往往能通过对某一相似观点的考察，分辨当前某种观点蕴含的意思。

研究历史神学的另一种益处，就是我们可以通过考察其他人是如何进行神学研究的，学会神学研究的方法。当我们看到奥古斯丁和阿奎那将某一基督教教义应用到他们那个时代的具体处境时，我们就可以学会同样为我们的时代做一些事。

五、厘清教义的本质

当我们头脑中意识到，圣经教训是针对当时的具体处境写成，而我们当前的文化处境可能在某些方面与圣经作者的处境相去甚远。这时，我们就必须把握住，我们不过是用同样方式对圣经教训做重新表述罢了。我们必须发现其各种具体表述方式背后所隐藏的信息。譬如，我们必须弄清，《申命记》和《罗马书》中所包含的关于救恩的普遍真理。倘若我们没有做到这一点，就会出现这样或那样的问题。我们或许就会坚持保留某种特定的教训形式。譬如，我们就可能会坚持保留旧约圣经中的献祭体系。另一种危险是，在试图宣告这一信息的过程中，把它变成了另一种事物，而不是同一种事物的不同表现形式。以献祭体系为例，其中永恒不变的东西并非献祭形式，而是必须有人为人类的罪代为献祭的真理。从暂时的表达形式中找出永恒真理的工作很重要，所以我们要在随后一章中花很长篇幅来讨论这一问题。

21

六、接受圣经之外文献的启发

我们前面述及，圣经是我们教义建构最主要的材料来源。然而，尽管圣经是

主要的材料来源，却并非唯一的来源。上帝已经在一种更为普遍的意义上将自己启示出来，也就是在他的创造和人类历史中将自己启示出来。考查启示有助于我们更全面地理解圣经为我们保留的特殊启示。

其中有一个例证，就是人类身上的上帝形象问题。圣经教导我们说，上帝照着自己的形象和样式创造了人类。尽管圣经中有某些对这一形象的本质的一般性指征，但我们却并不能从圣经中确定上帝形象具体包括哪些内容。另一方面，行为科学却可以通过让我们认清人在各种受造物中有何独特之处，为我们理解上帝形象问题带来一定的启发。

值得注意的是，尽管有时解经家和神学家不愿承认，但实际上，在解释圣经的历史进程中，一些圣经以外的学科还是对我们的神学知识作出了贡献。譬如，就《创世记》1 章中的一天到底是应该看成 24 小时，还是更长的时间，还是说它根本就不是时间概念问题，学者们的努力并没有局限在圣经的解释上。自然科学，特别是地质学已经为我们理解上帝的作为作出了贡献。

但是，我们应该把握住，圣经是我们神学研究的最主要权威。我们也必须把握住，不要对圣经和圣经以外资料间的关系过早的下结论。尽管圣经（当它完全为人们所认识时）与受造物（当其完全被人们认识时）两者之间是完全和谐的；但是，我们必须认识到，我们并没有完全理解其中任何一方面。因此，在我们的研究中，有时很可能会存在一些张力。

七、教义的当代表达

一旦我们确定了教义中常驻的本质或永恒的内容，就必须用一种能够让我们这个时代的人理解的方式将其表述出来。其中，有一种可供我们使用的方法，就是保罗·蒂利希（Paul Tillich）提出的方法，这种方法又被称为相关性方法（correlation）①。第一步，就是要探究我们这个时代所追问的问题是什么。我们这样说，并不仅仅是指个人要直接面对的生存问题，而是指主流文化用来看待现实的总方法。这些问题，便成了我们表述基督教信息的起点；也就是说，我们要

---

① 保罗·蒂利希（1886—1965），德裔美籍神学家和哲学家，自由派神学的代表人物，其主要作品有《系统神学》（1951—1963）、《爱、力量与正义》等，其中文译著有何光沪教授编著由三联书店出版的《蒂利希选集》。他提出了“存在的根据”（ground of being）、“终极关怀”（ultimate concern）、“相关性”（correlation）等重要概念和方法。——译者注

把圣经神学的内容和这些问题关联起来。固然，我们绝不能完全让非基督教世界来设定日程表；因为在许多情况下，它或许并不追问甚至不能认清那些最重要的问题。然而，确定人们正在追问的问题到底是什么，通常仍大有裨益。

当我们试图就基督教信息建构一种当代的表达方式时，就会有大量主题纷纷呈现出来，供我们去探索。虽然在我们所处的时代，似乎非人性化和冷漠的特点愈益明显，但是，有许多迹象表明，人们仍然对生命中的人性向度抱有一种渴望，从而使上帝认识且眷顾每个人的教义能与这种渴望有效关联起来。尽管人们相信现代科技能解决世界上的问题，但是，人们越来越认识到，问题要远比他们所认识到的情况重大得多，也可怕得多。而且，人们也认识到，人类对其自身来说就是一个最大的问题。在这种背景下，上帝的能力和护理也就有了新的针对性。

22

今天，人们很乐意谈论将福音信息加以“处境化”。这一术语，在传教学领域经常会被人们用到。在这一领域，人们有一种需要，就是要把西方文化中的概念翻译成第三世界文化中的概念。由此看来，在这一处境化的过程中存在着三个向度。第一个向度，我们可以称之为纵的向度，就是从圣经时代选取信息，并对它重新进行表述。

第二个向度，我们可以称之为横的向度，即在不同文化中，基督教可以采用不同表述方式。西方传教士一定要弄清楚，他们并不仅仅是把自己的文化带到世界上的其他地方就了事了。在东方，人们会建尖顶白色小教堂，供基督教崇拜之用。教堂建筑并非唯一出现问题的领域。举例来说，重要的是，我们找到了各种不同文化在哲学上的分野。人们已经注意到，随着第三世界重要性的日益增强，南北之间的文化差异，而非东西方的差异，已经日益成为最重要的差异。所以，我们必须拓展自己的能力，用一种与这种文化相关的方式来表达罪的概念及补赎的概念，因为这些概念是基督教信息的本质所在。

同时，还有一个深的向度。一种信息可以从不同的复杂程度和精细程度来表达。这一向度或许仅仅包括听众的年龄。譬如，一个人若要向一个小孩子和一位大学教授传讲福音信息，就不应采用同一种方式。除此之外，还有在圣经与神学概念上的背景问题。通常，学生会阅读一些专业神学家的著作，这些人与他们转而要听福音见证的那些人相比，水平要高出一筹。这种将圣经真理在不同时间、不同地点向不同听众表达出来的能力，乃是至关重要的。

八、核心性解释主旨的形成

对每个基督徒来说，为自己的神学建构起一种基本的核心观念并不总是那么必要。然而，这通常是有益的。有时候，这种动机便反映出一个人的宗派倾向。譬如，有些出自改革宗传统的人会强调上帝的主权，而一些信义宗的人则强调上帝的恩典和信心的作用。我们用以赋予自己神学思想特色的方法常常与我们自己的人格和背景关联在一起。当我们将它"安装"到我们的生活中时，这种定制式的特色就会使圣经真理发挥更大的作用。

九、分出各个论题的层次

重要的是，我们要确定什么是神学的主要问题，什么是次要观点和问题。某种观点越重大，我们坚持这种观点的韧劲也就越大。因此，要与另一个信徒相交，我们未必要以坚持在教会是在灾前还是灾后被提这个问题上达成一致意见为条件；但是，在基督是否再来的问题上，却必须达成一致。在一定程度上，这不过是对我们的神学思想所做的一种概括，以便我们能确定什么是主要观点，什么是次要观点，到底又有哪些主题是服从于那些次要观点的。

我们虽已述及这些问题，但仍要认识到，在这些主要问题上还存在一种层次上的不同。譬如圣经论是根本性的，因为我们对所有其他教义的理解都是从这一点衍生出来的。再者，上帝论也是根本性教义，这是因为它为其他教义的建构提供了一种框架。在某一特定时间内，一个特定问题或主题，因为受到人们攻击，或者因其在我们所处世界中受到人们的特殊对待，所以就需要给予更多关注，这种情况也是可能的。显然，我们必须对相关神学主题的重要性进行仔细考察。

注　　释

[1] 在这里，我们所谈论的乃是广义的欧洲意义上的科学：譬如说，日耳曼人所说的 *Naturwissenschaften*，或是自然科学，以及 *Geisteswissenschaften*，我们可以粗略地称之为行为科学。

第二章　基督教信息的时代化

23

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 对当代神学处境的复杂性有所认识。
2. 对基督教中永恒不变的内容进行描述，并将它们与当代的表述方式进行对比。
3. 对神学时代化的不同方法进行比较和对照，并对每种方法中的价值观进行区分。

本章内容提要

世界变化速度日益加快及信息爆炸和分散化，与节奏缓慢的数百年前相比，已经使人们在当今世界进行神学研究困难了许多。重要的是，要把福音信息用21世纪的人们所能理解的信息表达出来。在这样做的过程中，一些神学家不仅改变了神学的表述，同时也改变了神学的本质。基督教信息时代化的目的，乃是要使基督教信息在当今更容易被人们理解，同时保持其内容与合乎圣经的教训。为了确定基督教信息的完整性，书中提出了五种标准。

本章研究的问题

- 对于当代的神学处境，有哪三种教训是需要学习的，每种教训的重要作用是什么？
- 对于本书作者所提到的构成基督教的永恒内容，加以列举并进行简要描述。
- 比较和对照改造者与翻译者对当今神学时代化的观点。
- 用来确定教义本质的标准是什么？

本章大纲

神学的当代处境

基督教信息时代化的方法

基督教的永恒内容

信息时代化的本质

衡量教义永恒性的标准

24

第一节　神学的当代处境

纵观整个教会史，神学的研究方法已经发生了重大改变。以往曾有过某些时期，在神学领域存在很大程度上的一致性，与之伴随的是神学方法的一致性。罗马天主教的学院派便是其中一例。新教神学也曾一度表现出与之相似的一致性。在信义宗内部，紧随宗教改革以后的这段时期就是这样一段时期。然而，今天却有了相当大的多样性。

我们的时代有一个特色，就是各种神学的寿命相当短暂。从某种意义上讲，奥古斯丁建构的神学体系延续了大约八个世纪；托马斯·阿奎那建构的神学体系延续了大约两个半世纪（在天主教范围内则延续了大约七个世纪）；约翰·加尔文的思想则大约盛行了三个世纪。然而，当我们谈到弗里德里希·施莱尔马赫（Schleiermacher）时，我们发现，这种自由主义神学却只延续了一个世纪多一点的时间。卡尔·巴特（Karl Barth）的神学独领风骚只有二十五年时间。鲁道夫·布尔特曼（Rudolf Bultmann）的去神话化，则不过延续了十几年时间。

当代神学处境的另一个向度，就是各个伟大神学思想流派的没落。在20世纪50年代，人们基本上仍能分辨大多数神学家到底分属哪些神学阵营，不管是分属新正统派、新自由派，还是新布尔特曼派，或是其他神学流派。然而，现在却常常只有单个神学家或神学思想而已。虽然他们可能会普遍赞同或支持其中某些观念，但对这些思想体系却没有坚定的委身。因此，人们就再也无法简单地选择信奉一种现成的神学体系了。

伴随这种衰落情形出现了一个事实，就是那些神学巨匠此时像走过场一样。20世纪早期，以卡尔·巴特、保罗·蒂利希与莱因霍尔德·尼布尔（Reinhold

Niebuhr)的思想为特色。然而,近来很少有人能与他们的思想相抗衡,而且没有谁像他们那样,能聚集一批追随者。在大多数情况下,只是因为他(她)自己的思想才成为神学家。

在很大程度上,福音派神学或保守派神学却避免了这种没落。这是因为福音派神学明确表示自己的神学渊源乃是圣经。在经验和知识传统的相对地位问题上,它并没有因为产生意见波动而受到任何影响;而且,就宗教主要关注的到底是情感还是伦理行为的问题,也没有产生争论。尽管几个世纪以来,在神学方法上已经有了重大差别;但是,福音派关注的问题只是考察圣经就某一特定问题到底说了什么,并把这些内容整合起来使之成为一个联贯的整体。这一章所采用的神学方法坚持的就是这种神学立场。

25

我们只要迅速浏览一下当代的神学处境,就可以从中学到某些教训。首先,我们必须提防过分认同当代文化的做法,这是因为随着知识爆炸,以及各种社会因素的不断变动,文化也在迅速发生变化,那些与时代发展联结过于紧密的神学有可能被抛弃。在这里,可以举出一种机器来做类比:机器绝不可能拧得太松,否则就会磨损严重;另一方面,倘若拧得太紧,在这种张力下就会崩断。同样道理,在对基督教超时空的真理进行陈述,以及针对特殊情况加以处境化之间,就要达成一种平衡。倘若在我们研究神学的过程中,必须支持其中一种做法的话,那么我们就支持前一种做法。

尽管几个世纪以来,在神学方法上已经有了重大差别;但是,福音派关注的问题只是考察圣经就某一特定问题到底说了什么,并把这些内容整合起来成为一个联贯的整体。

我们从当代处境中学到的第二个教训,就是在神学研究过程中,坚持一定程度的折衷主义是可能的。这并不是向人们建议说,我们从不同神学家的思想中截取一些不一致的东西,并把它们不加批判地混合在一起。毋宁说,我们所说的是没有哪种神学体系在教义市场上拥有专营店,因此就有可能从不同的神学思想中学到东西。

第三个教训,就是在研究某位神学家的观点时,保持一定程度的独立性非常重要。尽管作为其他神学家的追随者,至少从某种程度上讲,一个人绝不能落入

无论这位神学老师说什么都毫不批判地接受的地步。这样做,实际上就是把个人的观点建立在另一个人的信仰上。即便是在那些他必须赞同的例子中(或许,尤其是在这种例子中),对一个人所读的内容提出质疑也至关重要。当然,这些伟大神学巨匠的衰落,有助于人们进行创造性独立思维。尽管这在某种程度上使人们的神学努力更加困难,但却是值得的。

第二节　基督教信息时代化的方法

当我们拿今天的世界和圣经时代的世界做比较时,就会注意到这两者之间有重大不同。譬如,运输方式已经发生了极大改变。在圣经时代,人们骑着马或驴出行是常见的现象。因此,几乎听不到人们到很远的地方去旅行。保罗行遍了整个地中海地区,这种经历罕有其匹。大多数人一生都未离开过他们的出生地。另一方面,今天人们一日之内就能在几千英里外的地方开会。太空旅行已经获得成功,人们的视野得到空前拓展。通信领域也发生了革命性变化,因为一个人通过卫星电视,就能在事件发生的同时看到地球另一侧发生的事;但是,在圣经时代要把一则消息从罗马传递到巴勒斯坦,就需要花去几个星期甚至几个月时间。

文化中的其他方面也已发生极大改变。现在,人们理解各种概念的方式,与圣经时代相比已迥然不同。譬如,在圣经时代,天堂和地狱的概念是用上和下的方位概念来加以理解的:天堂在地面以上很高的地方。今天,我们晓得这些方向不过是相对的。我们不是生活在位于天堂下方的一个平面的地球上。更确切地说,我们在谈到天堂一词时,指的是上帝和我们有所不同,并且在非空间的意思上,上帝与我们迥然有别,相去甚远。

问题是,到底如何用当今人们能理解的比喻将圣经中的真理表达出来。在某些例子中,这一任务是非常简单的:譬如,我们可以轻而易举地举出当代与之相应的比喻,叫那些不熟悉牧人和羊比喻的人能理解其含义。然而,对那些只能用细菌和病毒来理解疾病,而且干脆就不能理解无形的灵界存在的人来说,要叫他们明白鬼附的问题就较为困难。

26

要完成基督教信息时代化的任务,有几种不同的方法。第一种方法,就是我

们只要把圣经中的概念用圣经中的术语表述出来即可。试图将这些信息表达出来，叫人们容易理解，这并不是基督教传教者的责任，而是圣灵的责任。因此，我们并不需要对任何信息作出翻译或解释，将它们变成当代的表述方式，尤其是因为非基督徒以及现代精神本来就反对那些超自然的事物，就更要如此了。要把基督教信息变成这些人能理解和接受的信息，就扭曲了这种信息。

第二种方法与第一种截然相反，就是时常被称为基督教信息“改造者”(transformer)[1]的这群人使用的方法。这些人说，圣经中的观点有许多内容已经过时了。因此，就必须予以取缔。想要把那些从人类早期蒙昧无知时代所继承下来的信息，变成当代人们所能理解的信息，是不可能的。譬如，有的人依靠现代技术生活，这样就无法去要求他相信上帝会对他的祷告作出超自然的回应。这需要牺牲他们的理性。因此，必须放弃基督教中的部分信息。对那些过时的信念，譬如天使、魔鬼、地狱，等等，必须抛弃掉。在对基督教信息进行重新表述的过程中，在某些必要的情况下，甚至可以对那些本质的东西作出修改。

第三种方法，介于前两者之间，就是基督教信息“翻译者”(translator)采用的方法。这些人基本上是保守的，因为他们希望保留圣经教导中的那些本质性的内容。然而，与此同时，他们也希望对这一信息进行重新的表述，或是将它翻译成当代的概念；寻找相应的当代概念，来表述那些从圣经时代引出来的概念。翻译者努力把圣经中的信息表达成当今人们所能理解的信息；但是，却并不相信这种信息就一定能或应当建立在当今人们所接受的基础上。这样做，就会改变这一信息中最本质的东西，因为圣经信息里有一种内在的向度，总会叫罪人受冒犯。

第三节　基督教的永恒内容

现在，我们必须努力辨识基督教信仰中哪些是不可改变的东西。对此，人们已经提出了各种不同的观点。

第一种理论认为，基督教的永恒内容乃是教会的组织结构。这是罗马天主教所主张的观点。在整个历史进程中，永恒不变的东西就是罗马天主教会。因

此，它的教训就是人们应当加以持守的东西。在罗马天主教的观念中，有一种从众使徒那里传下来的口传传统，已经托付给了罗马天主教会。在这一历史进程中，罗马天主教会已澄清了这一口传传统里包含的内容，并宣告说：这就是教义。对那些局外人来说，这似乎是提出了一种新观点。但是，实际上，按罗马天主教的观点，这些教义从一开始就已经存在了。这些教义，已经借着与教会组织间的联系得到了证实，这种组织从基督教历史一开始就存在了。

第二种理论认为，基督教的永恒内容乃是经验。哈里·爱默生·福斯迪克(Harry Emerson Fosdick)便主张说，基督教实质上就是用变化的范畴表述出来的那种常驻不变的经验。因此，可以说，我们并不需要相信基督的再次降临。这不过是用来表达上帝最终必胜信念的一种时间范畴而已。有没有一种充分表达或激发对最终必胜信念的同样经历的当代范畴呢？福斯迪克认为有，那就是进步概念。他并不一定是指那种自动或不可改变的进步，而只是指这个世界正在取得进步。一个对将来抱有这种盼望的人，也就是与早期基督徒抱有一样盼望的人，就已经持守住了基督教中那些根本内容。即便这些范畴或者说教义已发生了极大的改变[2]。

第三种理论主张说，某些行为或某种生活方式构成了基督教中的永恒内容。支持这种观点的人物之一是沃尔特·饶申布什(Walter Rauschenbusch)，他或许是支持社会福音最著名的人物了。他坚持说，耶稣关于伦理生活和天国的教训，才构成基督教永恒不变的内容。[3]这人是否碰巧坚持了某种耶稣所持的关于上帝、世界及死后生命的观念，并不是最关键的问题。应该说，一个人到底是不是遵从了耶稣的道德教训，并像耶稣及其门徒那样生活，才是最重要的。因此，耶稣教训中那些永恒的内容，应当从"爱人如己"这句话，而不是"我去原是为你们预备地方，我必要再来接你们到我那里去"这句话里面去寻找。

最后，还有一些人坚持认为，基督教的永恒内容应从教义里去寻找。格雷沙姆·梅钦(J. Gresham Machen)①就斗志昂扬地为这种立场辩护。他指出，只接

---

① 格雷沙姆·梅钦(J. Gresham Machen，1881—1937)，曾为普林斯顿神学院改革宗神学的干将，到1929年普林斯顿神学院改组时，梅钦便离开该校。1929—1937年间，在威斯敏斯特神学院任教。其主要著作有：*Origin of Paul's Religion*(1921)；*Christianity and Liberalism*(1923)；*New Testament Greek For Beginners*(1923)；*What is Faith*(1925)；*The Virgin Birth of Christ*(1931)；*Christian Faith in a Mordern World*(1936)等。——译者注

受耶稣的道德教训譬如“金律”(the Golden Rule)①还不够。实际上,它或许并不能叫人向善,而只能叫人向恶。譬如,假如一个正在改过自新的酗酒者,他的酒友想要待他像他们待他们自己一样,那么,他们就会叫他再喝上一顿。因此,这条金律有没有效力,就取决于施行这条金律者的道德和灵性特质。[4]

除了试图将道德行为同耶稣关于教义方面的教训分隔开的问题外,还存在其他问题。其中一个问题就是,耶稣用于教导伦理训诫的方法,实际上叫这些训诫无法同他关于自己的教训分隔开。假如我们坚持说,他不是上帝的儿子,只不过是一位道德教师,那么,我们遇到的要么就是一个说谎的人,要么就是一个精神错乱的人。因此,在任何一种情况下,都没有丝毫理由遵从他的伦理教训。

当我们把独立于教义之外的基督徒经历看成基督教中的永恒内容时,也会出现同样问题。我们前面就已提出(见 17 页②),这种经历与教义密切联系在一起。而且,从相信天国是借主耶稣再次降临超然建立起来的到相信它是人类自己演进的结果,在这种变化中,我们实际上就已改变了这种经历。在后面这种情况下,我们的信心就是建立在对人类能力的估计上;而在前一种情况下,则是建立在上帝超自然的作为上。显然,即便教义不能成为基督教永恒内容的全部,那也是其中不可分割的一部分。

第四节　信息时代化的本质

教义乃是基督教不可改变的因素,从我们所作出的这一断言中,显然可以看出我们支持翻译者的观点。的确,上帝是同一位上帝,在圣经真理上,他必然会赐给我们悟性和确信;而且,他要透过圣灵来成就这一工作。然而,这并不是说,上帝不要我们付出任何努力,就用一种尽可能容易理解的形式将这一意思表达出来。因此,我们必须做的,就是在把它应用到当代环境中时,要持守住圣经教训中那些根本内容。这不过是改变了一下形式而已,而并没有改变教训的内容。

① “金律”即《马太福音》7:12 的内容,“所以无论何事,你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人。因为这就是律法和先知的道理。”——译者注

② 英文版页码,即本书边码,后同。——译者注

然而，这个过程并不像在21世纪中找与1世纪相对应的概念那样简单。确切说，我们必须确定1世纪时的教义本质。在这样做的过程中，我们常会遵循一种在语言教授中使用的方法。其中一种方法就是，找出一种语言中有哪个词和另一种语言中的哪个词对应。譬如，讲英语的人在学习德语过程中，老师教他 *der Stuhl*＝the chair（椅子）。然而，这种方法并不能真正叫一位学生用另一种语言来思考问题。在一个由来自不同语言背景的学生组成的课堂中，老师采用的方法就更好一些。这位老师会指着一把椅子，说 *der Stuhl*；然后，再摸一下墙壁，说 *die Wand*。这样做的目的，就是要叫学生在看到椅子时就用 *der Stuhl* 来思想。这样，教学重点就放在了所有语言中都包含的那种普遍意思上。

28

同样道理，我们必须把其中永恒不变的内容同它暂时性的表达形式区分开。让我们借用一下前面所引的一个例子，上帝住在天上这一概念的永恒本质就是上帝的超越性，上帝与我们不同，他超乎我们之上。这就是从圣经时代直到现在都必须持守的真理。上帝在空间上超乎我们之上，这不过是从前用来表达这一概念的一种形式而已。

第五节　衡量教义永恒性的标准

最后，我们必须问自己，到底哪些标准才有助于我们进行区分，把教义中永恒、超时空的真理或者说本质内容同它暂时性的表达形式分别开来。在某些例子中，想做到这一点并不太难，因为在圣经那些强调教义永恒性的经文中这些根本教义清晰可辨。在《诗篇》100:5 中，就有一个例子："因为耶和华本为善，他的慈爱存到永远；他的信实直到万代。"这就表示，我们乃是在讨论上帝的永恒属性及其作为的一个方面。然而，在另一些例子中，这一任务就可能更困难一些。它可能涉及将那些永恒真理从叙述性经文中提取出来，或是从那些为某一特定群体和个人所记录下来、探讨某一特定问题的教训中提取出来。在这些情况下，有以下几种标准和方法可供我们使用，帮助我们分辨那些永恒性的内容：

1. 放诸文化而恒为真（constancy across cultures）。我们知道今天的文化具有多样性，也知道我们今天所处的时代和圣经时代的文化之间存在着差异。然而，我们却会轻易忘记：在圣经时代，同样也有时间、地理、语言、文化背景的多样

性。没有完全一致的文化。旧约圣经的第一卷书成书和新约圣经的最后一卷书成书之间相隔了许多个世纪。其中的地理和文化背景，涵盖了从古代巴勒斯坦牧场到罗马帝国首都的广大地区。尽管希伯来文化和希腊文化之间的差异有时被人们夸大了，然而差异的确很大。因此，假如我们能从这些不同的环境中找出那些因素来，就完全可以就圣经信息中永恒不变的内容进行探讨了。

从圣经中献赎罪祭的原则，以及拒绝任何形式靠"行为称义"(works-righteousness)的原则中，都可找到这种放诸文化而恒为真的例子。这一原则，既可以从旧约圣经献祭体系中找到，也可以从新约圣经耶稣基督的教训中找到。另一个例子，就是耶稣基督乃是信仰的核心。这一点，无论是在犹太文化背景中，还是在外邦背景中，都是所着重传讲的信息。譬如，彼得五旬节这天就曾在耶路撒冷向那些来自不同文化背景的犹太人宣讲这一信息。保罗也曾在外邦环境中向腓立比的狱卒宣讲这一信息(徒 16:31)。

上帝使用我们的努力，用一种尽可能易于理解的方式来表达他的真理。我们需要做的，就是在将圣经教导应用于当代处境时，持守住圣经教训中的根本性内容。

2. 普遍适用的情景(universal setting)。有些教义，圣经在传授这些教训时所采用的方式显明它们是普遍适用的。其中一个例子就是洗礼。当然，圣经中有不同的经文提到施洗时的具体情形，但是，洗礼在大使命的普遍处境中仍扮演着一种重要角色："天上、地下所有的权柄，都赐给我了。所以你们要去，使万民作我的门徒，奉父子圣灵的名，给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了"(太 28:18—20)。请注意，这一点之所以能视为一种普遍适用的情境，有以下三个方面原因。(1)耶稣基督说：所有的权柄都赐给他了。这就表明，当他把权柄转给自己的门徒时，他所想到的是一项没有具体完成时限的任务。(2)"万民"所表明的乃是地点和文化上的普遍性(参照徒 1:8："你们也要做我的见证……直到地极")。(3)耶稣要永远与自己的门徒同在，直到世界的末了。这就表明，这项大使命是永远适用的。通过探讨这些问题，我们便可以得出结论：洗礼并不仅仅是在少数时间或地点下才适用，而是普遍适用的。

29

还有另外一种做法，有时候也同样被人们视为永恒和普遍的真理，这就是《约翰福音》13章中所描绘的洗脚事件。然而，值得我们注意的是，这里却并没有一般性和普遍性的指称意味。当耶稣基督说："你们也当彼此洗脚"（14节），他并没有说这种做法到底会延续多长时间。当他说"我给你们作了榜样，叫你们照着我向你们所做的去做"（15节）时，他之所以这样做，背后的理由就是要让门徒们晓得仆人不能高过主人（16节）。耶稣想灌输给自己门徒的是一种谦卑态度，要甘愿叫自己服在别人以下。在那种特定文化中，给别人洗脚就象征着谦卑态度。但在其他文化中，某些方法或许能更有效地表达这种思想。我们也确实在圣经其他地方看到了关于谦卑的教训，没有提到洗脚（太20:27；23:10—12；腓2:3）。因此，我们可以得出结论说，耶稣教训中的永恒成分乃是谦卑态度，而不是洗脚这一特别行动。

3. 以一种公认的永恒内容为基础（a recognized permanent factor as a basis）。有时候，某一具体教训则建立在一种大家公认的永恒内容上。这就可以为特定教训中包含的永恒内容进行辩护。譬如，主耶稣教导人们关于婚姻的教训时，就把它建立在这一事实基础上：即上帝造男造女，并宣告说两人要合而为一（太19:4—6；援引创2:24）。上帝这次创造行动，乃是一次成就便永远成就。上帝宣告男人和女人要合而为一，是为了让婚姻具有永久效力。通过引述上帝的创造行动和宣告，耶稣宣告说：婚姻关系要成为永久的婚姻。

另一个例子，就是信徒皆祭司的教义。《希伯来书》的作者将这一教义建立在以下事实的基础上：我们的大祭司一次成就便永远成就，"已经升上了高天"。因此，我们能"坦然无惧地来到上帝的施恩宝座前"（来4:14—16）。主耶稣所成就的一切，乃是一次成就便永远成就。因此，这个过程是不可逆转的，也没有任何必要再对其进行更新。进一步而言，因为耶稣是永远为大祭司（来7:21、24）；因此，凡借着他来到上帝面前的人，就都必得救（25节）。

4. 与本质性的经验有着稳固联系（indissoluble link with an essential experience）。在探讨复活的教义过程中，布尔特曼试图将耶稣基督实际有没有从死里复活，同基督徒不断经历到盼望并面向未来区分开来。然而，保罗在《哥林多前书》15:17中就曾说到，人们不可能在耶稣基督从死里复活以外得着这样的经验："基督若没有从死里复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里。"另一方面，倘若我们从死里复活的经历是真实、永恒的，那么，耶稣基督从死里复活这件事也就必

然是切实、永恒和普遍的。对这一教义作出任何修改，都必然导致对经历作出相应修改。

5. 处于渐进启示的终点(final position within progressive revelation)。有某些表达形式之所以被取代了，原因之一就是：它们不过是在新约时代或在新约条件下，上帝最终要成就的作为的一种不完全预表而已。因为上帝已经将自己更加完全地启示了出来，所以后面所阐明和发展出来的就超过了以前的表达形式。因此，举例来说，耶稣基督才会经常说道："你们听见有话说……只是我告诉你们说……"在这些例子中，耶稣基督对那些以前没有完全表达出来的真理作出了最终的表达。

另一个例子，与基督的献祭工作有关。尽管在旧约时代，圣殿院子里要常年不断地献祭，在外面一层帐幕里一天要焚香两次，大祭司要在里面那层帐幕，也就是至圣所中每年献祭一次(来 9:1—10)。但是，基督因为成全了这一工作，已经叫这种献祭仪式废止了(12 节)。他只一次献上自己的血，就永远成就了。在这里，永恒内容就是必须献上赎罪祭，还有就是基督必须借着代死来满足这一要求。以前的各种形式，不过是对将来之事的一种预表和反映而已。 30

就某些例子而言，人们在圣经时代并未清楚认识到教义的本质，不过是接近了这一教义罢了。譬如，女人在社会中的地位，就被耶稣基督大大提升了。同样，保罗也赋予了奴隶一种非正式的地位。然而，在这一群人中，有许多人的地位并没有得到改善，达到最终应该达成的那个样子。所以，我们若想找出应该怎样对待这些人的本质所在，就必须求助于其中就他们的地位问题所设定的原则，而不是去看关于他们在圣经时代所受待遇的描述。

我们要努力找出一段经文的基本实质来，认清所有的启示中都有其要点。有时候，人们常常将这一过程比喻为把籽粒与糠秕分开。阿道夫・冯・哈纳克(Adolf von Harnack)就支持这种把籽粒同糠秕分开后把糠秕扔掉的做法。然而，我们却主张说：即便是表达形式本身，其中也表达了某些重要的内容。我们并不是说"要去掉文化中的累赘"，就像那些具有人类学倾向的解经者所说的那样。我们乃是说：要找出圣经中某段经文赖以建立起来的根本灵性真理，然后再将它们应用到当代处境中。我们的目的不是要消除圣经中的某部分内容，而是要找出其中的全部含义。

人们会普遍发现(确切说来)，很少有基督徒会将圣经中的家谱作为自己灵

修的材料。但是,即便这部分内容也必然有其一定的作用。要想直接从“这些家谱当时的意思是什么”达到“它现在的意义何在”,或许会叫人感到沮丧。然而,我们必须追问:“家谱背后的真理到底是什么?”这样一来,我们的头脑里就会浮现出某些可能性来:(1)在很大程度上,我们所有人都从我本质的源头那里继承了一定的人类遗产。(2)借着长期血脉相传,我们所有人都领受了从上帝而来的生命。(3)上帝借着护理在人类历史中工作,假如我们研究历史,研究上帝是怎样对待人类,就会明确地认识到这一事实。对我们今天的处境来说,这些真理仍有意义。同样道理,旧约圣经中那些关于卫生的教训告诉我们,上帝关注人类的健康及福利;也告诉我们采取措施保持这些福利的重要性。要控制污染并保持良好的饮食习惯,这就是对经文背后掩藏的真理的现代应用。对某些解经家来说,这种做法听起来好像是寓意解经。但是,我们并非要寻找其中的象征意义,寻找字意背后隐藏的灵性意义。确切说,我们是在呼吁基督徒要自己追问:为什么某一特定描述这么说,或者这样记录下来。

在这样做的过程中,我们必须谨慎从事,要认识到我们对圣经的理解和解释会受我们所处历史环境的影响,从而不致误将用于表述圣经教训的形式当作其永恒的本质。倘若我们没有注意到这一点,就会把自己的表述形式加以绝对化;而且,在环境发生改变时,我们也就不能将这些信息加以更新。我曾听说,有一位罗马天主教的神学家追溯启示教义形成的历史。他试图对这一教义背后的永恒实质作出描述,并非常清晰明确地陈述说,自己所持的观点是 20 世纪、新正统、存在主义倾向的启示观。

重要的是,我们要注意到,为了从各种不同教义体系中提取那些最基本的内容,找出那些常驻不变的本质并不是研究历史神学的问题。与此相反,历史神学指出:圣经时代以后的所有教义建构都是有条件的。我们借以引出其本质的东西必须是圣经的陈述本身,它们才是衡量这一本质有效性的不变标准。

注　释

[1] 就“改造者”与“翻译者”之间区别的讨论,请参见 William Hordern, *New Directions in*

Theology Today, vol. 1, *Introduction*, (Philadelphia: Westminster, 1966), pp. 141—154。
[2] Harry Emerson Fosdick, *The Modern Use of the Bible* (New York: Macmillan, 1933), pp. 104—110.
[3] Walter Rauschenbush, *Christianizing the Social Order* (New York: Macmillan, 1919), pp. 48—68.
[4] J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1923), pp. 34—38.

第三章　后现代性及神学

31　**本章目标**

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 对后现代以前的两个时期进行回顾。
2. 对后现代时期与前面两个时期进行对比，并对后现代时期的重要作用进行描述。
3. 认识到后现代文化和思想最终要得到修正，而且将来的神学也需要面对这个问题。

本章内容提要

现代主义，因其对宇宙理性的信仰，已成为20世纪的标志。然而，今天人们对现代观点的不满情绪日益强烈。其结果就是后现代运动的出现。这一运动正影响着人类理性努力的每个领域，其中就包括神学领域。对基督徒来说，重要的是要理解后现代主义，并要建构出一种神学，来证实基督徒对这一时代的理解和回应。后现代主义的某些方面，符合也支持合乎圣经的基督教神学，而其他部分的内容则是反对基督教神学的。所以，基督教神学必须利用前者，反对后者。

本章研究的问题

- 对现代性的特点进行回顾，在这个具有"现代"特点的时代，它们到底是怎样影响神学的？
- 与现代时期的思想家及神学家的思想观念相比，在后现代阶段，人们的观念上到底发生了什么样的改变？
- 鉴于后现代时期的价值观与道德观，你认为后现代时期的神学家应该据理力争的是什么？
- 我们应该怎样来建构一种对激进的后现代主义的批判？

本章大纲

对后现代主义进行界定
前现代主义
现代主义
对现代主义的不满
激进的后现代主义
后现代时期的神学研究
对激进的后现代主义的批判
积极的后现代神学原则

第一节　对后现代主义进行界定

32

人们通常不会从神学角度追问的一个问题就是:从何种程度上来讲才是或者说才算后现代的问题。神学已经习惯用“现代”(modern)这一形容词,并把它作为“当代”(contemporary)的同义词。然而,近年来在“现代”一词的意思为何的问题上,情况已发生了改变。这个词并没有用来指最近或当前的时期,而是逐步用于指一个特定时期及与之相关的特定意识形态。因此,托马斯·奥登(Thomas Oden)就用一种既具体又精确的方式对现代时期作出了界定:将其定为从 1789 年到 1989 年之间,也就是从法国巴士底狱陷落到柏林墙倒塌这段时间。[1]

人们一致认为,现代时期及与之相应的意识形态(至少是从某种更极端、更纯粹的形式上讲)占据统治地位的时代已经过去了,或者说已经一去不复返了。若从这方面来分析,那后现代主义从时间序列及理性范畴上讲,就是对现代主义的延续。

倘若我们想对后现代主义有所理解,就必须首先明白它以前的两个时期,也就是说前现代时期及现代时期。

一、前现代主义

前现代时期,以相信宇宙合乎理性为特征。[2]前现代主义(Premodernism)一

般都坚持宇宙二元论(dualism)观点,这种观点包括一种超自然的(supernatural)维度,或至少是一种外在于自然的(extranatural)维度。通常而言,这种信仰会采用一种宗教上的超自然主义形式:即认为这个世界是由上帝所创造的,并且也是由他所维系的,正如在基督教传统中那样;或者说,在自然界背后和自然界之上,有某种灵界的存在,正如多神论和泛神论中的情形一样。即便是那些非宗教传统也都相信:在可见的现象之上,还有某种事物存在。

进一步而言,前现代所持的观点是目的论[3],它的特色就是相信宇宙有自己的目的存在。他们还相信,历史是遵循某种有序的模式来运行的。他们相信:这种有序模式之所以存在,乃是因为有一种目的,或者说方向,已经从外面注入历史;就基督教的例子而言,就是借着上帝的意志注入了历史。

33

在前现代主义中,包含着大量形而上学及认识论概念。其中,一种观念就是基本的实在论,也就是相信物理世界的客观存在。世界独立于人的意识之外而存在。进一步而言,前现代主义坚持真理的符合论(correspondence theory of truth)。也就是说,假如这个命题正确地描述了它自称要描述的实在,那这些命题就是真理;假如它们没有做到这一点,那它们就是错误的。这种观点,与对语言作指谓理解(referential understanding of language)的做法密切关联在一起。语言并不仅仅指向另一种语言,而且还指向语言之外的实在。

二、现代主义

现代时期与前现代时期在某些观点上有一致之处,但仍存在几处重大区别。它同样相信物理世界有客观实在性,相信语言有其指称的本质,也相信真理的符合论。它相信,历史有一种可以感知的模式,是可以通过仔细研究来获得的。当我们追问这些概念的理由和解释时,这两种观点之间的分野就会浮现。从基本上讲,现代主义(modernism)保留了世界二元论的观念,但却摒弃了其中超自然和自然以外的基础。因此,垂直二元论就被一种水平二元论取代了;在水平二元论中,世界的意义和原因要从自然世界或自然界背后去寻找,而不是从自然世界之外或自然界之上去寻找。现代思想同样非常强调理性和确定性。

对现代时期的兴起,有一种极富洞察力的表述,这就是约翰·赫尔曼·兰德尔(John Herman Randall)所著的《现代思想的形成》(*Making of the Modern Mind*)。我们可以从这本书中得出大量关于现代性的特点。[4]

1. 现代主义从根本上讲是人本主义的。只有人，而不是上帝，才是实存界的中心；而且，从某种意义上讲，所有事物都是为了人类的缘故而存在的。

2. 伴随着人本主义出现的乃是自然主义。伴随着这种从上帝到人的转变，一并出现的是一种从关注天国事物到关注世俗事物的转化。在实践中，这种倾向就是要把实在界限制在可见的宇宙范围之内，甚至按照自然体系来理解人类事物。

3. 随着人们对自然界兴趣的日益增长，科学方法逐渐发展起来，并且日益精细化，成为探索和理解自然界的一种方法。科学方法从被人们视为获取知识的最佳方法开始，实际上渐渐演变成探索真理的唯一方法。

4. 自然界在人们看来充满了活力，是解释所发生的一切事物的唯一充分的理由。譬如，人类不再被视为上帝特殊创造的结果，而是被看成生物进化的结果。

5. 决定论(determinism)是现代主义的一个强有力的内容。科学之所以成为可能，乃是因为在实在界中存在某种规律性，可以被人们发现并加以总结形成规律，从而使人类能预见并控制所发生的事。

6. 人们也倾向于用还原论方法来运用科学方法。人们把科学研究的对象看成"只不过是"某种更基本的事物。因此，心理学就被还原成生物学，生物学又被还原成化学，而化学则被还原成物理学。

7. 现代主义也表现出一种强烈的基础主义(foundationalism)倾向，这种努力试图把知识建立在某些确定的第一原则基础上。这就意味着，知识被看成了绝对的、没有条件的；而宗教则是建立在信心的基础之上。

8. 现代主义对形而上学的实在论情有独钟。科学探究的对象，乃是外在于且独立于认识者的意识之外而存在的。

9. 现代主义提倡一种语言代表论观点(representative view of language)。换言之，语言所指称的是超越语言之外的真实对象。

10. 现代主义坚持一种真理符合论。真理是用命题来衡量和表述的，这些命题与它们声称代表的事物状态正确地对应着。

通常而言，现代主义乃是要寻求一种涵盖一切事物的解释。 34

三、对现代主义的不满

人们对现代主义看待事物的方法日益不满，最初不过是渐露端倪，到了后来

则愈演愈烈。从某种意义上讲，现代方法已经失败了，没有能完成它所宣称的任务，或是它所必须做到的事。第欧根尼·艾伦（Diogenes Allen）勾勒出了现代综合方法破产的四个领域，即正在土崩瓦解的西方社会四大支柱。[5]

1. 宇宙自足的观念已经开始解体。这种观点在当时被人们普遍视为现代科学思维的前提，它使人们可以不通过诉诸上帝的方法来解释宇宙。然而，这种共识已经受到严重质疑。那些似乎排除了关于上帝的神学和理性认识的哲学论证，譬如由大卫·休谟（David Hume）及伊曼努尔·康德（Immanuel Kant）所提出的论证，现在已经被人们视作失败了。哲学领域的发展，已经得到宇宙论领域中取得的那些进展的支持。在宇宙论领域中，大爆炸理论已经就为什么只有这个宇宙发生了演化的问题进行了质疑。尽管这些问题丝毫不能为上帝存在奠定基础，但它们至少使上帝存在的问题变成了相关问题。

2. 第二个彻底的失败，就是现代世界为道德和社会寻找根基的努力失败了。现代主义的目的就是要唯独运用理性方法来论证普遍道德和社会根基。但是，现代性已经失败了，并没有达到这一目的。人们对传统价值观的抛弃已经导致道德上的混乱，就像旧约圣经中士师时代的情形一样，那时人们任意而为。

3. 人们对社会所持的必然进步的乐观主义态度已经消失。这种乐观主义，在很大程度上是建立在这样一种观念之上：因为科学技术已经解决了众多问题，它们当然能解决所有其他悬而未决的问题。然而，就教育和社会改革能否解决我们仍在面对的各样问题以及其他新出现的问题，人们仍严重存疑。

4. 第四个面临瓦解的启蒙运动原则就是知识本质是善的原则。经验已经告诉我们：知识是中性的，它的道德价值取决于那些掌握它和使用它的人。我们这个时代的某些重大发现已经被用于伟大的善举，而其他一些知识则导致了极大的恶。

在艾伦作出的断言中，所有这一切都为我们这个时代的基督教信仰提供了极好的机会，因为它们意味着基督教信仰的主要障碍和竞争者被清除掉了。

四、激进的后现代主义

我们或许会看到：这些失败都是与现代时期那些更加极端的思想联系在一起的，也就是与那些不管出于有意无意，排除了上帝存在的可能性和必要性的那些思想联系在一起的。然而，后现代主义的某些翻版则把这一革命又向前推进

了一步,抛弃了前现代时期和现代时期共同承认的某些基本理性观念。这些情形在不同领域中都已出现了。

1. 在文学批判领域,这种激进的观点最突出的一种形式就是解构(deconstruction)。雅克·德里达(Jacques Derrida)便是坚持这一观点的最著名代表,他将写作与言说对立起来。言说所关注的是“逻各斯中心论”(logo-centrism),亦即试图发现并确认何为终极实在或理性。另一方面,写作则并不是要反映外在的实体。它所解决的是符号问题,而这一符号转而又指向了其他符号,每次写作都会加上一层额外的意思。有一些解构主义者,已经把这种批判延伸到了语言指称的所有对象上。所以,文学批判中的耶鲁学派(Yale school)就主张说:确定作品含义的只是文学批评家,而不是文学批评家加上作品。

2. 在哲学领域,有一种与解构主义相互呼应或与之同时出现的发展,这就是新实用主义(neopragmatism)。这种发展,或许可以理解成对真理符合论的一种反动,或是被理查德·罗蒂(Richard Rorty)称为客观主义(objectivism)的东西。在客观主义中,人们试图通过将自己的生命置于一种非人环境中来寻找人的意义;罗蒂把他们称为“真理寻求者”。这种寻求意义的后现代方法,就是把一个人的生命放在一个团体处境中,不管是真实的处境,还是想象的处境。在这种背景下,真理就是那些只要我们相信它存在,就会对我们有益或有用的事物。

35

不管我们对这种后现代转变所做的描述和评价如何,我们都必须认识到也必须承认:这种转变正在发生,现代时期正在逝去。

3. 在历史领域,新历史主义(new historicism)和已往的观点相对。前现代和后现代的历史都相信,历史具有某种模式和意义。然而,新历史主义却并不相信可以从中找到这种意义;确切说,历史阐释者的作用更具创造性和想象力。历史学家并不仅仅寻求重构过去,而是要与历史进行互动,就像一个人在谈话中所做的那样。理查德·迪恩(Richard Dean) 指出,新历史主义抛弃了基础主义、形而上学实在论观点,以及相信普遍主观性的观点。另一方面,新历史主义拥抱激进的多元论观点,即一种实用主义的真理观,拥抱想象解释中心论(centrality of imaginative interpretation)。就像迪恩著作的标题中所说,这就是“历史创造历史”。[6]

这种更加激进的后现代主义形式已被许多人视为真正的后现代主义。然

而，奥登却主张说：这是后期现代性极端形式的一种延伸。因此，也就不能将其称为后现代主义，只能把它称为超现代主义。[7]

第二节　后现代时期的神学研究

不管我们对这种后现代转变所做的描述和评价如何，我们都必须认识到也必须承认，这种转变正在发生，现代时期正在逝去。但是，我们应当牢记，后现代主义并不是那些将来出现的文化和思想的最终形式。

迟早，不管采取什么样的形式，后现代时期也终将被那种我们称之为“后后现代主义”(post-postmodernism)的东西所取代。我们不敢把自己与那些同样必定逝去的形式紧紧绑在一起。

首先，应当注意的是，我们这里所提出的是要真正准备好面对后现代观点，而不是简单地回到前现代时期。尽管我们的神学内容或许不会与前现代时期有太大差别；但是，我们已经走过了现代时期，而且其中一些改变是不能逆转，也是不应逆转的。我们不会将电脑换成卷轴和羽毛来写作。

此外，后现代思想中某些意识形态的观念是不可能，也不一定，或不应被摒弃或拒绝的。譬如，尽管弗洛伊德的心理学已经大部分被抛弃掉，但是，他认为人格中包含很大一块强烈影响人行为的无意识领域的见解，却是人类认识的一大进步。同样道理，爱因斯坦所提出的广义和狭义相对论尽管肯定会被修正，但却不可能退回到牛顿的学说。我们既不可能也没必要像地理学未能给我们提供地球年龄的解释那样，来作神学研究。

一、对激进的后现代主义的批判

与此同时，我们必须对后现代主义中那些更极端的观念加以驳斥。在这里，我们头脑里所想到的是那些摒弃客观真理的观念，亦即对历史、形而上学实在论、语言指谓论以及真理符合论所持的那种相容理解。就其中某些更具主观色彩的观点而言，则存在着与生俱来的问题；而且，从表面上看，解构主义者已经在走下坡路了。

要想既成为一位解构主义者，又倡导解构主义，是一件非常困难的事。或

许，要做一个彻底的解构主义者不是不可能，但只能自己一个人做。一旦他试图向其他人传达这种解构主义观点，并为之辩护说：他们应该把这种观点当作真理接受下来，那他实际上就已经否定了自己理论中所宣称的观念。在这样做时，他就已经假设某个人所说的意思就是那位说话者或者说写作者的意思，而且也假设了其中所指称的内容有某些共同之处，是其他人可以注意到的。

36

在德里达的例子中，它所导致的情形就更显著了。约翰·塞珥(John Searle)曾就德里达的文章著文回应，对其中几种观点提出了挑战和批判。[8]塞珥的文章有10页长。德里达在92页的答复中反驳说：塞珥待他有失公允，在几个观点上误解了他，并对他的立场作了错误表述。他甚至还在某一处断言说：他真正的意思，对塞珥来说应该已经清楚明了了。[9]约翰·埃利斯(John Ellis)看到，德里达的某些追随者因其在这篇文章中宣称的内容和实际情形前后不一，感到非常尴尬。可是，他仍坚持说：同样是这群追随者，“在看到德里达做这件事时，他们通常也会做出那些叫他们感到尴尬的事情来(也就是说，他们通常也会指责塞珥误解了德里达的观点，没有抓住其要点，而且对其作出了错误表述)”。[10]

后现代对现代理性主义的拒斥，在一定的意义和可能研究对象的范围内是合理的，也是可取的。但是，这并不意味着说，一切理性都必须摒弃。其实，人们不可能既想做到这一点，又想进行有意义的思想和交流。一个人最可能做到的，就是抛弃现代阶段那些多余的东西，而不必把前现代时期及后现代时期注重理性的特色也一起抛弃掉。

有一种后现代神学必然会接受且会用到的见解，就是我们都会从某种特定的观点来进行探索和思维。这种情形的存在就把某些特定限制加在了我们的思想上。真理不是相对的，而是绝对的。然而，我们对真理的认识却常常是相对的，为我们自身的局限性所限制。这种在真理本身及对真理的认识之间的分野常常被人们忽略，这就给人们带来了不利影响。有些人在坚持前现代和前批判观点时，就已经作出了假设：因为他们对启示真理的客观性情有独钟，所以他们对这一真理的认识也就等同于真理，因此也就必然是绝对的。其他具有晚期现代主义及后现代主义倾向的人则得出结论说：在认识论中作为真理的那些东西，在本体论中也必然是真理。他们的推理乃是这样：假如我们的知识是相对的，那真理也必然是相对的。然而，这样做，最终就导致了某种形式的主观主义。

二、积极的后现代神学原则

我们该如何避开主观主义难题呢？我们又该如何从后现代主义中汲取经验教训呢？让我们来看一下大家都熟悉的盲人摸象的故事。

有一个人，抓住了大象的一条腿，就得出结论说：大象是一棵树。另一个人，摸到了大象的侧肋，就推断说：大象是一堵墙。如此等等。但真理却是，大象是由所有这些片段理解构成的一个集合体。在现实生活中，大象会像一棵树、一根绳、一截水管、一堵墙。尽管把所有这些不同理解综合起来的方法或许并不能让我们达到真理，但却可以比运用其他方法更让我们接近真理。

另一个选择，就是极端的相对主义，或者说多元论，甚至是主观主义。有人或许会说："对你来说，大象像棵树，这就是真理。但是，对我来说，真理就是大象像根绳子。"从理论上来讲，在一所讲授相对论的现代化大学里，每种观点对坚持这一观点的人来说都可以被看成真理。不可能有任何方法证明一种观点比另一种观点更正确。

可是，"政治正确"这种实际情况的存在，及其他形式的学术正统都相信这种观点。就"政治正确"而言，其中并没有什么新鲜之处。许多年前，在我读大学的学校里面，与之相似的情况就存在。在我主攻的哲学系，除了一种情况（就是克尔凯郭尔的存在主义）外，完全被逻辑实证主义思想所充斥。在我所选读的心理学系，教职员工清一色都是行为主义者。"政治正确"不过是某种形式的政治高压，在这里，那种本该成为大学特色的观念的自由竞争被某种武断地强加在人们头上的观点取代了。

成为后现代派会给我们的神学带来某种不同，就是将神学呈现给那些不信者的方法上的不同。

人们已经引入群体观念，试图以此来解决这种明显的主观主义倾向。譬如，斯坦利·费什（Stanley Fish）在后来的读者—回应批判学中，所诉诸的就是这种观念，以此作为对个人解释中的主观主义倾向的一种制衡。这种群体标准已成为一种意义标准。[11]然而，这一问题实际上却并未因此得到解决，因为一个人如何在拥有不同解释的群体间作出判断呢？这不过是在更广的范围内把问题提了

出来，但问题依然存在。确切说，人们需要的是一种元叙事体(metanarrative)，也就是可以把各种不同的琐碎解释连接起来的某种东西。

这就向我们提出，在我们坚持自己的神学观点时，需抱一种谦卑态度。我们同样也要牢记，自己的神学观点有其局限性；并要认识到，当那些限制扭曲了我们对事物的理解时，就有必要对其作出修正。它同样也意味着，神学需要全球化，需要文化多元化(multiculturalism)。重要的是，我们要参考其他国家、民族、文化以及异性所持的观点。这并不是说，对美国的基督徒来说正确的神学，同对非洲的基督徒来说正确的神学相比，会有什么差别；或者说，男性神学同女性神学之间会有什么差别。这乃是说，这些群体中的每个群体与其他群体相比，或许会因自身观点的缘故，对真理中的某一方面认识得更清楚。所有这些观点，就像那五个盲人提出的证据一样，在建构一种神学思想的过程中都要考虑到。对所有基督徒来说，这一点都是正确的。一种后现代的福音派神学，绝不会将自己囿于某些西方白种男性神学家的思想范围内。

这不是说，一种专门为某个基督徒小群体准备的神学思想，与其他方面相比，就不必强调整个神学图景中的某个方面了。譬如，在非洲基督教的背景下，强调耶稣基督胜过罪恶的权柄，或许会有特殊作用，因为当地巫术盛行，但是，这不过是救赎教义众多方面之一而已。

我们前面已经注意到：诉诸某个群体这种做法自身并不能保证人们所相信的内容就具有客观性。现在，我们必须在某种程度上对这种表述作出修正。鉴于我们自己的立场和观点都有一定的局限性，我们就要尽可能与广泛的人群进行积极的互动，这一点很重要。这就意味着，我们必须从三个向度来向别人学习：亦即纵的向度、横的向度及深的向度。我们除了同自己的群体进行互动外，还要同各个历史时期的信徒进行互动。进一步而言，我们需要同来自不同教会、不同文化及不同哲学传统的信徒进行对话。最后，通过对话，我们不仅会从致力于研究的问题与我们所研究的相比更高深、更抽象的人那里获益；而且，也会从那些水平不如我们的人那里获益。我所获得的一些最有益的神学见解，就是通过与那些平信徒共同探讨神学问题，并针对其问题来建构教义的表述才形成的。后现代主义对那些独立建构真理表述形式的学者进行谴责，这种做法是正确的。

做一个后现代派会给我们的神学带来某种不同，这乃是将神学呈现给那些不信者的途径。换言之，这就是福音作用或护教作用。这就会涉及让我们的对

话伙伴步入我们的神学思想中，以便能从他们的观点来看待相关信息。反过来讲，这也需要我们站在那个人的立场上，试图从他或她的观点来看待实际问题。

注 释

[1] Thomas C. Oden " The Death of Modernity and Postmodern Evangelical Spirituality," in *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Assessment*, ed. David S. Dokery (Wheaton, III,: Victor, 1995), p. 23.

[2] Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 1. 2. 2.

[3] James B. Miller, "The Emerging Postmodern World," in *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralistic World*, ed, Frederic B. Burnham(San Francisco: Harper and Row, 1989), p. 2.

[4] John Herman Randall Jr., *The Making of the Mordern Mind: A Survey of the Intellectual Background of the Present Age*(Boston: Houghton Mifflin, 1940), chapters 11—15.

[5] Diogenes Allen , "Christian Values in a Post-Christian Context ," in a *Postmodern Theology*, pp. 21—25.

[6] William Dean, *History Making History: The New Historicism in American Religious Thought*(Albany: State University of New York Press, 1988), pp. 6—7.

[7] Oden, "The Death of Modernity," pp. 26—27.

[8] John Searle, "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida", *Glyph* 1 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), pp. 98—208.

[9] Jacques Derrida, " Limited, Inc. , abc ...," *Glyph* 2 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977). pp. 162—254.

[10] John M. Ellis, *Against Deconstructionism*(Princeton, N, J. : Princeton University Press, 1989), p. 14, n 10.

[11] Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*(Oxford: Clarendon, 1989), p. 83.

第二部分

上帝的启示



第四章　上帝的普遍启示

41

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 认识启示的性质并能将普遍启示与特殊启示区分开来。
2. 分辨普遍启示的方式。
3. 懂得普遍启示的重要性。
4. 对个人回应普遍启示责任的重要性作出评估。
5. 详述你对普遍启示含义的理解。

本章内容提要

对上帝向世人所做关乎他自己的启示的研究，一直以来常被人们划分为两种形式：普遍启示和特殊启示。对于上帝的普遍启示，人们可以在三个领域看到：自然界、历史以及人性。关注普遍启示普遍性的神学家，已经对被称为自然神学的内容做过阐述。这种神学所研究的乃是人们在圣经之外认识上帝存在的方式，尤其是通过运用理性的方式。虽然有一种普遍启示存在，可以不诉诸自然神学，但是，罪的影响却使那些不信者不能认识上帝。所以，上帝通过普遍启示对个人所施的拯救就只能用信心来衡量了。

本章研究的问题

- 我们能够在哪些领域发现上帝的普遍启示呢？
- 对自然神学思想加以描述并进行评估。
- 在将基督教信息传递给不信者的过程中，到底是哪些东西使自然神学失去了效力呢？
- 除了特殊启示之外，人性是如何被涵盖在上帝的普遍启示中的呢？

本章大纲

启示的性质

普遍启示的方式

普遍启示的实在性与有效性

自然神学

对自然神学的批判

对相关经文的考察

摆脱了自然神学的普遍启示

普遍启示和人的责任

普遍启示的含义

42

第一节 启示的性质

因为人是有限的，上帝是无限的，所以除非上帝主动将自己启示给我们，即除非上帝用某种方式将他自己启示出来，叫我们能认识他并与他相交，否则，我们就无法认识他。划分启示的基本方法有两种。一方面，普遍启示是上帝在所有时间、所有地点将关乎他自己的信息向所有人所做的传达。另一方面，特殊启示包含的则是上帝在特定时间、向特定人所做的特殊传达和彰显，对此，现在只能通过查考某些圣书的方式才能获得。

普遍启示是指上帝通过自然界、人类历史与人的内心所做的自我彰显。这一启示就以下两方面内容而言是普遍的：它具有普遍可获得性（亦即它可以被所有人、在所有时间获得）；它的内容具有普遍性（亦即与特殊启示相比，它既不是那么特殊，也不是那么具体）。对此，需要提出的问题有许多。其中一个问题，涉及启示的真实性。启示真的存在吗？进一步而言，我们必须对这一启示的有效性进行究问。若是这一启示存在，那又应该如何来理解它呢？人们能不能构筑一种“自然神学”，也就是一种从自然界得到的关于上帝的认识呢？

第二节　普遍启示的方式

普遍启示的传统方式有三种：自然界、历史以及人性（humanity）。圣经自身也同样认为：有一种关于上帝的认识，是人们可以通过有形受造界的秩序来获得的，“诸天述说上帝的荣耀”（诗 19：10）。而且，保罗也说：“自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。”（罗 1：20）这些经文及无数其他经文，譬如那些“关于自然界的诗篇”等，都告诉人们上帝在他所创造的世界中留下了关于他自己的证据。凡看到过落日余晖之美的人，还有那些仔细研究过复杂生命体的生物学专业的学生，都得以一瞥上帝奇妙的标记。

普遍启示的第二种方式，是人类历史。若是上帝在这个世界中行事，并朝着某一目标运行，那么，就有可能从构成历史内容的诸多事件中观察到他行事的方式。一个常被人们引用的上帝在历史中启示的例子，就是他对以色列民族的保守。这个小小的民族，处在一个充满敌意的环境中，还要经常面对强敌的反对，然而却已经存在了达数世纪之久。任何对历史纪录做过调查的人都会发现一种显著模式。有些人，在一些具体历史事件中发现了极为重要的内容，如第二次世界大战中的敦刻尔克大撤退及中途岛之战。然而，具体事件与那些更广泛、延续时间更长的历史走势，如上帝对某个特定民族的保守相比，就更容易被人们做不同解释了。

43

普遍启示的第三种方式，在于上帝在这个世界上最崇高的创造，也就是他对人类自身的创造。有时候，上帝的普遍启示常常可以从这个有形世界中和人的天赋能力中看到。然而，最能发现上帝属性的地方却是在人的道德和灵性特质里面。人们会作出道德判断，即何为是、何为非的判断。这种判断包含了某些我们本人所欲、所不欲的事，还有某些绝不仅仅属于一己之私利的事。我们常会感到自己应当去做某些事，不管这是否对我们有利；而其他人也有权利做那些或许我们自己不愿意做的事。

普遍启示，同样也可以从人类的宗教性中找到。在所有文化中，在所有时间和地点，人们一直相信，有一种比他们自己更崇高的实在，甚至是某种比人类整

体更崇高的实在存在。尽管就信仰和崇拜活动确切的本质而言，一种宗教与另一种宗教有相当大的差别，但是，许多人却从这种崇拜圣者的普遍倾向中看到了人们过去对上帝的知识的表现，看到了一种内在的对神性的感知。这一点也许模糊了，或被扭曲了，但却仍在人生经历中起作用。

第三节　普遍启示的实在性与有效性

一、自然神学

就普遍启示的本质、范围与有效性而言，都有一些尖锐对立的观点存在。有一种在基督教内部长期占据突出历史地位的观点认为：在诸如自然、人类历史及人性等领域中，不仅存在着这样一种有效的、客观的上帝启示；而且，实际上人们也有可能从这些领域中获得某些关乎上帝的真实知识——换言之，就是说可以在圣经之外构筑一种自然神学来。

因为人是有限的，而上帝是无限的，所以除非上帝将他自己启示给我们，否则我们不能认识他并与他相交。

在这种观点里，包含某些假设。当然，其中一种假设就是：上帝实际上已经借着自然界叫人们认识了他自己，而且即便人们不能获得、明白、接受这种启示，其中所要表达的意义形式也仍是客观呈现出来的。进一步而言，自然界基本完好无损——亦即它并未受到创世以来出现的任何事件的根本扭曲。简而言之，我们所见的世界依旧是当初上帝所造并且照上帝当初设定的样式存在的世界。

自然神学中第二个重要假设就是，人从受造界所获得并领受其启示的能力是完整的。不管是人禀赋中的有限性，还是罪性，以及堕落所造成的影响，都不能妨碍人认识并正确解释这位创造主手中的工作。

另外，还有其他假设。其中，有一种假设就是：在人的理性和我们周围的受造界之间，存在某种一致性。人理性的秩序和宇宙秩序基本相同。人的理性之所以能从它拥有的信息中得出结论，乃是因为它的思维结构与它认识的结构相互协调。人们也必须假设逻辑规律是有效的。自然神学的神学家不断努力，要

避免悖论和逻辑上的矛盾，将其视为一种只要通过对这一事物更彻底的逻辑研究就可解决的东西。他们把悖论看成一种理性上的“消化不良”。假如咀嚼得更彻底一些，它就会被消化掉。

自然神学的核心是这样一个观念，即人们无需事先对基督教信仰委身，也无需依靠任何特定权威，譬如某种机构（教会），或某种文献（圣经），就可以单独依靠理性得到关于上帝的真理。在这里，理性是指人发现、明白、解释、评估真理的能力。 44

或许，教会史上自然神学最突出的例子就是托马斯·阿奎那所做的巨大努力了。按照托马斯·阿奎那的观点，任何真理都是分属两个不同领域中的一个。次一级领域是自然领域，而高一级领域则是恩典领域。与高一级领域相联系的真理，必须依靠权威才能接受；而那些与次一级领域相联系的真理，则可以借助理性方式来获得。

托马斯·阿奎那主张，他能借助纯粹理性来证明某些信仰真理：譬如上帝的存在，人灵魂的不朽以及大公教会的超然起源。对教义中那些更特殊的内容——譬如上帝三位一体的属性问题，则不是单靠理性就能认识的，必须借助权威才能为人们所接纳。这些真理是启示中的真理，而非理性中的真理。理性在次一级领域占据统治地位，而处于高一级领域的真理则是关乎信心的事。

一个关于上帝存在的传统证明就是宇宙论证明。托马斯·阿奎那拥有这一证明的三个甚至可能是四个版本。这种证明大致推导如下：在我们的经验领域中，任何事物的存在都是由其他原因导致的。然而，原因不可能无穷后退，因为若是如此，那这一系列原因就永不可能有其开始。所以，必然存在某种并非由其他原因引起的原因（即不动的推动者），或是必然的存在物。对此，我们（或者说所有人）就称之为上帝。任何一位诚实考查这种证据的人都必然会得出这种结论。

人们经常援用的另一种证明，同样也见于托马斯·阿奎那的著作中，即目的论证明。这种证明方式特别着重宇宙中存在的秩序性和明显的目的性现象。阿奎那注意到，宇宙的不同部分都显示：它们的运行方式适于某种目的，或有助于达到某种设想的目的。当这种行为由人来表现时，我们就会承认，这些人是有意识地作出决定，并且引导这些行为来达到这一目的。然而，在我们所处的宇宙中，某些物体却并不能作出任何有目的的计划。实在说来，岩石和空气都不是自

己有意要成为这个样子的。它们之所以会按照某种目的或设计变得井然有序，必然出自其他原因。因此，必然有某一位理性的存在，用这种可以设想到的方式命定了这一切。托马斯说，对于这样一位存在者，我们就称之为上帝。

有时候，目的论证明讨论的是整个宇宙。在这种情况下，人们常常会把宇宙比作某种机制。譬如，倘若我们发现有块手表躺在沙滩上，我们会立刻认出这是块手表，因为它的所有部件都是理想的，适于记录和显示时间之用。我们当然不会说："这是一个多大的巧合啊！"我们会认为，某个(些)有能力的人(们)设计，并造成了这一令人吃惊的运行方式，使每个部件都和其他部件安装在了一起。同样道理，每个部件都和其他部件自然啮合得这么好，这种组合方式不可能用纯属巧合就可以解释。必然有某个人设计并制造了消化系统、眼睛、平衡得当的大气圈，以及我们所处的世界上的许多其他事物。所有这一切，都为存在一位至高的设计者(Designer)，一位充满智慧和能力的创造者作出了证明。所以，必然有上帝存在。

这两种证明是历史上用于发展自然神学的两种重要方法。在哲学和神学发展史上，还出现过另外两种证明方法，但这两种方法却不如宇宙论和目的论这两种证明方法著名，这就是人类学证明和本体论证明。

所谓人类学证明，就是将人本性中的某些方面视为上帝的启示。在康德的公式中(见于《实践理性批判》一书)，似乎这种证明是按如下形式推导的：我们所有人都有一种道德倾向，或者说一种绝对命令(categorical imperative)。然而，按照道德律来行事为人，有时在今生并不能得到报偿！做一个好人，并不总是会得到报偿。那么，一个人为何还要讲求道德呢？必然是存在着某种伦理和道德的基础，也就是某种形式的报偿，随之也就涉及几种因素——永生和灵魂不死，将来的审判，以及一位建立、维持价值观并赏善罚恶的上帝。因此，道德秩序(相对自然秩序而言)需要有上帝存在。

所有这些证明都是经验论证明，都是从借助观察宇宙获得的感官经验出发的。一个重要的先验证明(a priori argument)或者说理性论证就是本体论证明(ontological argument)。这是一种纯粹思辨性的证明方法。它并不需要人去诉诸自己思维以外的东西。安瑟伦在其《证据》(*Proslogion*)一书中，无疑构思出了最著名的本体论证明：上帝是所有可思想的事物中最伟大者。既然一种不存在的存在物不可能成为所有可思想的事物当中的最伟大者(因为在我们思想中那

个不存在的存在，倘若它具有存在物的特性，那它就更加伟大），因此，按照定义，上帝必然存在。

对于这一本体论证明，一直以来都存在几种不同回应。有许多人遵从了康德的论证方法：实际上，存在并不等于属性。一种存在的存在物，并不拥有一个与之相似的非存在物所缺乏的某些属性和特质。假如我想象自己有一美元，并拿它来与一张真美元相比，那么，就其到底是什么而论，它们在本质上并无任何差别。唯一的差别就是它们是否存在。在“上帝就是善”这个句子（或是爱，或是圣洁、公义）和“上帝存在”这个句子之间，存在一种逻辑上的差别。前一个句子是对上帝的某些属性的陈述；而后一个句子则是对上帝存在的陈述。但是，这里有一个问题就是，存在并非所有可思想事物中最伟大事物的必然表述。这样一种存在物，或许存在，或许不存在。但在任何情况下，它的本质都是相同的。

二、对自然神学的批判

尽管自然神学有悠久且受人尊敬的历史，但它表现出来的结果似乎却并没有给人留下深刻的印象。假如这些证明有效，而且陈述恰当的话，那么，任何有理性的人都应该被它们说服。然而，有无数哲学家已经对这些证明提出了批评，而且有许多神学家也加入了他们的行列中。为何竟会有一些基督徒反对这种说服非基督徒相信基督教真理的努力呢，抑或说至少是相信上帝存在的努力呢？回答是：假如一个人希望对耶稣基督所做的宣告尽可能作出最有效的表述，那么使用这些证据实际上就会产生不利影响。假如这些证据不充分，那这些不信的人在拒绝这些证据的同时也就拒绝了基督教的福音信息，并会臆测：这些证据是所能提供的叫人相信基督教的最好理由。

这些证明中存在的某些困难，与论证中包含的那些假设有关。托马斯·阿奎那实际上奉为公理的东西，或者说通过直觉认识的第一原则，就是因果关系不可能无穷后退。但是，有无数人今天却不同意这种观点。直线型因果关系并非看待因果律的唯一方法。有些人会对追问终极原因的必要性提出质疑。然而，即便有人真的去追问这个问题，也存在一种因果循环的可能性，在一个封闭的系统中，每种原因都会导致另一个结果。同样道理，今天人们已经不再普遍坚持这种观点，即认为物体的运动必然要有一个外因或者解释的观点。实体完全可以是动态的，而不是静态的。

此外,对这种从可观察的事物推广到经验之上事物的论证方法,同样有人提出了批评。对在沙滩上发现一块手表这样的例子,有某些东西是可以通过感官经历来证实的。我们实际上可以与这块手表上所标示出(这是巧合的吗?)的生产商核实,咨询他们是不是生产了这块表。进一步讲,我们发现这块手表同我们以前所见过的其他手表一样。因此,我们就可以凭过去的经验作出推断。然而,谈到这个世界的例子,就无任何东西可借其他感官经历来证实了。我们以前有几次看到过世界受造的过程呢?这一论证假设的前提是,宇宙属于某一类物质(其中包括诸如手表和照相机之类的东西),我们可以拿它来与这类东西对比。因此,我们就可以对它的设计作出理性判断。然而,假如要让从手表的类比中得出的论证确立的话,这一点就必须是确定的,而非假设出来的。

还有另一个与上述难题相关的难题。我们设想,有人通过有效论证获得了论证成功,证明了这个世界的存在必然有其原因。然而,人们却不能从这一点得出结论,说这一原因必然是无限的。一个人只能断言,有一种原因足以对这一结果作出解释。[1]一个人可以举起100磅的重量来,但这并不能保证他可以举起超过100磅的重量来。同样道理,一个人并不能通过有限宇宙的存在,来论证一位无限的创造者存在。人们必须进一步论证,来证明宇宙的充分原因就是基督教的上帝。事实上,构成托马斯·阿奎那不同论证结论的那些神(gods),也是同样的存有。假如我们想建立起一种自然神学的话,就必然要在人类理性的基础上来进行论证(而不能诉诸某些其他权威)。

目的论证明的出现受到人们格外的批判。自达尔文(Charles Darwin)以来,人们通常会诉诸生物世界的复杂和美妙来论证;但是,这种方法对那些接受生物进化论的人来说,却并无多大说服力。他们认为,生物特点的变化是通过一种称为基因突变的偶然性变化产生的。在这些突变中,有些突变是对生物有利的,而有些则是对生物不利的。在由自然界的多样性所导致的生存斗争中,那些使某一物种生存下来的特点会遗传下来,而那些不具备这些特点的生物亚种就可能会灭绝。因此,这种自然选择的过程就产生了显著的生物特性,而这些特点在目的论证明中则被称为设计和设计者。当然,这种对目的论证明的批判,也存在自身的不足(譬如,自然选择并不能解释人们从宇宙中观察到的无机物的适应现象);但是,这一点不过说明:那些接受进化论的人,并不赞同阿奎那关于存在一种颇具说服力、必然的特点足以支持目的论证明的主张。

这种目的论证明，同样也遇到了或许可以称为“目的性不足”(dysteleological)的困难。假如这种论证真的想成为经验论证明，那它当然必须把全面的信息纳入考虑之中。因此，这一论证从一种表面上的标记出发，认为有一位智慧、良善的上帝掌管着受造界。可是，这世界上却仍然存在某些叫人忧心忡忡的特点，如自然灾害、疾病以及由人类自身加在其同胞身上的暴行和不公正，等等。假如上帝是一位全能、全善的上帝，那这些情形又何以存在呢？人们通过这种对宇宙特点的渲染就有可能形成一种主张，用以支持这种观点：要么上帝不存在，要么这位上帝就不是良善的。或许，目的论证明此时就会成为一种不是用来支持上帝存在，而是用来证明恶的存在的论证。当我们考虑到这些内容时，那目的论证明似乎就不光是没有说服力的问题了。

三、对相关经文的考察

现在，我们需要对圣经中几处探讨普遍启示的关键经文进行更仔细的考察，并试图准确弄清这些经文里到底说了些什么。随后，我们将从这些不同经文中抽取出其中的意思来，使其成为一种关于这一主题的一贯观点。

圣经里许多关于大自然的诗篇都表达了同样根本的意思，其中《诗篇》19篇或许是最清楚的一篇了：

> 1. 诸天述说上帝的荣耀；穹苍传扬他的手段。
> 2. 这日到那日发出言语；这夜到那夜传出知识。
> 3. 无言无语，也无声音可听。
> 4. 他的量带通遍天下，他的言语传到地极。上帝在其间为太阳安设帐幕。

这些经文明确地断言说，受造的大自然在述说着上帝的荣耀。

《罗马书》1—2章是探讨普遍启示的另一段主要经文。在第1章中，特别重要的经文是18—32节。这段经文着重讲述了上帝在自然界的启示；而2:14—16则似乎是在专门讨论上帝在人性中的普遍启示。这卷书信的主题是在1:16—17中阐述出来的：上帝的义，正在这福音上显明出来。这义是本于信以至于信。然而，上帝在赐下救恩上所显明的义却是有前提的，这就是“原来上帝的忿怒从天

47

上显明在一切不虔不义的人身上”(18节)。保罗所关注的就是要向人们说明,上帝的忿怒何以是公义的。答案就是,上帝的忿怒所临到的那些人虽然拥有真理,但是却用自己的不义压制了这真理(18节下)。上帝已经将他们所能知道的事清清楚楚地向他们显明了。自从创造天地以来,上帝的这种自我彰显就一直在继续着,借着上帝所造的万物就可以知晓。上帝不可见的永能和神性是明明可知的,因此,那些恶人就无可推诿。他们虽然知道上帝,却不当作上帝荣耀他,也不感谢他。他们的思念变为虚妄,无知的心就昏暗了(21—22节)。

这段经文中使用的语言既清楚又有力。人们很难解释“上帝的事情”及“已经显明了”(19节)这种表达方式,除了指向关于上帝的客观真理外,还能指向什么别的内容。同样道理,“他们虽然知道上帝”(21节)以及“上帝的真实”(25节),就表明他们拥有真实、准确的知识。

《罗马书》第2章的内容继续讨论这一问题。其中的论点似乎是说,所有人,不管是犹太人,还是外邦人,都犯了罪:犹太人之所以被定罪,是因为他们没有照着自己所知道的律法要求去行;外邦人之所以被定罪,则是因为虽然他们没有律法,但也足以清楚知道要因自己的行为向上帝负责,然而他们却并没有遵行。他们若顺着本性行律法上的事,这就表明律法的功用刻在他们的心里(14、15节)。因此,不管他们有没有听到过律法,所有人都知道上帝的真理。

《使徒行传》14:15—17的内容,同样也探讨了普遍启示的问题。路司得的人认为保罗和巴拿巴乃是神,于是就开始敬拜他们。为了打消这些人的观念,保罗指出:他们应该转向创造天地万物的上帝。保罗随后也看到,虽然上帝任凭各国各行其道,然而为自己未尝不显出证据来,就如常施恩惠,从天降雨,赏赐丰年,叫人们饮食饱足,满心喜乐。这样的论证,显然是和上帝在自然界以及(或许还远不止如此)历史中的见证联系在一起。

就我们的目的而言,具有特别重要意义的最后一段经文则是《使徒行传》17:22—31。在这里,保罗出现在一群哲学家面前,这群人似乎是位于亚略巴古的雅典哲学社团的人。在保罗所做的表述中,有两点具有特别重要的意义。第一点,保罗已经注意到,在雅典的宗教崇拜场所中有一座献给“未识之神”的祭坛。于是,保罗接下来就向他们宣讲这位神(god)。雅典哲学家没有借助特殊启示而是通过自己的思想感受到这位神,与他从神的特殊启示中所认识的神乃是同一位神(God)。第二点,保罗引用了一位雅典诗人的话(28节)。在这里,有一

处重要的内容，就是一位外邦诗人在没有上帝特殊启示的情况下已经认识了灵性真理。

四、摆脱了自然神学的普遍启示

当我们着手把这几段不同经文汇集在一起讨论时，约翰·加尔文提出的立场就显得最合理不过了。从根本上讲，其中的观点就是：上帝已经在自然界、人类历史及人性中，赐给了我们一种关于他自己的客观、有效的启示。对任何一位想要认识这一启示的人来说，这种启示都是存在的。所谓普遍启示，并不是那些认识上帝的人站在另一立场上读进自然界里的某种东西。借着上帝的创造和持续的护理之工，它已经呈现出来了。

然而，保罗断言说，人类并不能借着普遍启示来明确地认识上帝。罪——既包括全人类的堕落，也包括我们持续不断的恶行——已经对普遍启示的有效性产生了双重影响。一方面，罪已经破坏了普遍启示的见证。受造界此时乃是伏在上帝的咒诅之下（创 3:17—19）。保罗在《罗马书》8:18—25 中，谈到了一切受造之物都服在虚空之下（20 节），等候指望脱离败坏辖制的日子（19、21、23 节）。其结果就是，受造物的见证在某种程度上受到了损害。尽管受造界仍是上帝的创造，并因此继续为上帝作见证；然而，现在它却已经同从创造者手中受造时大相径庭了。受造界乃是被亏损了的受造界。因此，它为创造主所作的见证也就模糊不清了。

48

罪和堕落更严重的后果落在了人类自己头上。圣经在几处经文中谈到，人的理性乃是盲目和黑暗的。在《罗马书》1:21 中，保罗谈道：人们虽然知道上帝，却抛弃了这种知识；因此，随之而来就是盲目。在《哥林多后书》4:4 中，保罗把人的盲目性归结为撒旦的工作："此等不信之人被这世界的神弄瞎了心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们。基督本是上帝的像。"尽管保罗在这里提到了人们有能力看到福音的光照；但是，这种盲目状态无疑也影响到了人透过受造界来认识上帝的能力。

上帝已经在自然界、人类历史及人性中，赐给了我们一种关于他自己的客观、有效的启示。对任何一位想认识这一启示的人来说，这一启示都是存在的。

普遍启示显然不能叫那些不信的人认识上帝。保罗对普遍启示的陈述(罗1—2章),必须从他所谈到的犯罪之人的角度来加以看待(《罗马书》第3章中说,世人都服在罪的权势之下,没有一个义人);也要从保罗迫切要告诉人们关于基督之事的迫切性来看待(罗10:14):“然而人未曾信他,怎能求他呢?未曾听见他,怎能信他呢?没有传道的,怎能听见呢?”因此,在保罗的头脑中,要想建构一种全面的自然神学,显然存在着严重的问题。

因此,人们有必要戴上加尔文称为“信心的眼镜”的那种东西。加尔文拿罪人所处的状态同一个视力有问题的人进行类比。[2]当后者看到一个目标时,只能隐隐约约看见它。这个目标对他们来说就是模糊不清的。但是,当他们戴上眼镜时,就能清楚地看到目标。同样道理,罪人并不能从受造物中认识上帝。但是,当他们戴上信心的眼镜时,他们的视力就得到了改善,就能借着上帝手中的工作来认识上帝。当我们向见于福音中的特殊启示敞开并作出回应时,我们的头脑就借着重生的效用变得清晰起来,使我们能清楚认识到底有什么存在。这样一来,我们就能从自然界认识那些我们透过特殊启示已经更明确地认识到的东西。

值得注意的是,圣经中并没有任何地方提出说,普遍启示中的证据可用作论证上帝存在的正式证明。圣经中虽有这样的宣告,说借着上帝手中的工作便可认识上帝;但是,这很难成为上帝存在的一种正式的证明。而且,值得注意的是,当保罗向雅典人讲述福音之事,并向他们呼吁时,有些人相信了,有些人却拒绝了,而有些人则表现出想在另一些场合再进一步听讲的兴趣(徒17:32—34)。因此,我们可以得出结论说:有一种客观的普遍启示存在;但是,这种普遍启示却并不能用来构成一种自然神学。这一结论似乎最切合圣经关于这一主题的所有信息。

第四节 普遍启示和人的责任

但是,论到人类所受到的诅咒,保罗在《罗马书》第1—2章中又谈到了哪些内容呢?假如上帝给世人定罪是公义的,又假如世人在并不知道上帝特殊启示的情况下就可以被定有罪;那么,这是不是意味着说世人在没有特殊启示的情况

下能做到那些叫他们免去上帝咒诅的事情呢？在《罗马书》2:14 中，保罗说道："没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。"保罗是不是在暗示说，他们已经满足了律法的要求呢？但是，即便对那些有律法的人来说，这也是不可能的(参见加 3:10—11 以及罗 3 章)。保罗在《加拉太书》3:23—24 中也澄清说：律法并不是叫我们称义之道，它只不过是训蒙的师傅，叫我们知罪，并且借着把我们引到基督面前，来引导我们走向信心。

既然刻在那些不信者内心中的律法所起到的功用，和那些犹太人所拥有的律法大体上是一样的，那么，透过自然界中的启示(罗 1 章)，人们就应该得出结论：有一位大有能力的永恒上帝存在。而透过人内心的启示(罗 2 章)，人们则应该认识到：他的生活并没有达到这种标准。道德律所包含的内容，在不同文化背景下便有所不同。然而，所有人内心都有一种冲动，有一种东西是他们应该遵循的；而且，他们应该得出结论，自己没有达到这一标准。换句话说，所有人都有的那种对上帝的认识，假如没有受到压制，就应该引导他们得出这样的结论：他们在与上帝的相交中犯了罪。

49

假如我们要投靠在上帝的怜悯之下，却又不知道到底上帝凭什么来赐下这种怜悯，那情况会是什么样子呢？难道我们不会因此有这样一种感觉，认为我们是处在和旧约信徒同样的地位上吗？基督的教训和他的救赎之工，当时都还没有向他们完全启示出来。可是，他们却晓得，上帝已经为他们预备好了赦罪之恩；而且，他们并不能靠着自己的任何善行被上帝接纳。他们已经有了一种内容仍不完备的福音。而且，他们也是得救的。假如借着自然界认识的这位上帝是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝的话(正像保罗在《使徒行传》17:23 中所断言的那样)，那么，似乎这些相信同一位大有能力的上帝的人，这些对借着善行称义来讨这位圣洁的上帝喜悦的做法感到失望的人，还有那些投靠在这位良善的上帝怜悯之下的人，就会像旧约中的众信徒那样，被上帝所接纳。这种接纳的基础是靠着耶稣基督的工作，即使这些人还不知道上帝是怎样为他们预备救恩的，也是如此。[3]我们应当注意到，旧约中救恩的基础显然和新约中一样。救恩一直都是借着信心得到的(加 3:6—9)，这种救恩，乃是建立在基督将我们从律法以下救拔出来这一基础上的(10—14 节；19—29 节)。

那么，我们应该从保罗在《罗马书》2:1—16 所作的论述中得出什么样的结论呢？是不是可以这样理解：一个人在没有得到特殊启示的情况下也可以凭着信

心得救呢？保罗似乎留下了这种理论上的可能。但是，这不过是一种理论上的可能。任何人没有得到特殊启示仍会经历救恩，这一点值得高度怀疑。使徒保罗在《罗马书》第3章中便提出，没有任何人可以如此得救。而且，在《罗马书》第10章中，保罗敦促人们必须传讲福音（亦即特殊启示），好叫人们可以相信。因此，人们若没有对其领受的普遍启示之光作出回应，就必须为此负上完全的责任；这是因为他们已经真正知道了上帝，只不过是他们故意压制这种真理罢了。所以，实际上普遍启示就像律法一样，起到的作用只不过是叫人知罪，而不是使人称义。

第五节　普遍启示的含义

1. 在信徒与非信徒之间，或者说在福音与非信徒的思想之间，存在着一种共同的基础，或者说认识的接触点。所有人都对上帝有一种知识。尽管这种知识受到了人们的压制，到了毫无意识或是无法辨认的地步；但是，这种知识却仍然存在，而且还存在一些敏感区域，我们可以有效地把话题引向它，使之成为一个起点。所以，用一种不加分辨的方式对那些听众一通猛攻，这种做法既是不必要的，也是不够明智的。

2. 人们在特殊启示之外，有可能获得关于上帝真理的某种知识。我们可以通过对普遍启示的考察，更多地认识特殊启示的真理。这种知识应该视为对特殊启示的补充而非替代。一个人越仔细考察上帝与人的关系，就越会认识到罪对人的悟性在认识普遍启示方面的歪曲程度有多大。因此，罪并未在模糊人们对物理世界的认识方面产生多大影响。然而，却在人们对心理学和社会学问题的认识方面产生了很大影响。然而，正是在这些极有可能对真理产生潜在扭曲的地方，才有可能获得最完全的理解。

3. 即便上帝判定那些从未听过完整和正式传讲的福音的人有罪，也是公义的。没有任何一个人没有机会。所有人都知道上帝存在，他们之所以未能有效认识上帝，乃是因为他们压制真理的结果。因此，所有人都应为此负责。这就增强了那些传教士为之努力的动机，因为没有一个人是无辜的。

50

4. 普遍启示有助于对普世范围内的宗教现象及各种宗教的存在作出解释。

所有的人之所以都有宗教情结，乃是因为他们都在一定程度上拥有关于上帝的知识。借助这种模糊不清，甚至无法认识到的启示，人们已经建构出各种宗教，它们实际上是对合乎圣经的真宗教的扭曲。

5. 因为受造物和福音是可以认识的、连贯的上帝启示，所以这两者之间便存在一致之处，而且这两者是互相增强的。圣经中的启示，并不完全是同自然界的启示分隔开的。

6. 那种存在于不相信上帝的人中间（也包括那些相信的人）的真实知识和真实道德，并非他们自己的功劳。在特殊启示之外获得的真理（同样也是上帝的真理。知识和道德与其说是对真理的“发现”(discovery)，亦即对上帝已经在整个宇宙中建立起来的真理（不管是物理世界还是道德世界的真理）的发现，倒不如说是对这一真理的“揭示”(uncovery)。

注　释

[1] David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, section 11; Gordon H. Clark, *A Christian View of Men and Things* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p. 29.

[2] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, book 1, chapter 6, section 1.

[3] 对这种可能性更完整的陈述，参见 Millard J. Erickson, "Hope for Those Who Haven't Heard? Yes, but ..." *Evangelical Missions Quarterly* 2(1975):122—126。

51

第五章　上帝的特殊启示

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 对上帝给世人特殊启示的必要性作出界定。
2. 分辨特殊启示的三个特点，包括位格性、人本性(anthropic)以及类比性。
3. 通过历史事件、上帝话语的传达以及上帝在基督里的临在，来体悟并复述上帝特殊启示的形式。
4. 对命题性及位格性启示进行区分，并分辨每种启示的重要性。
5. 肯定圣经作为上帝向人类所做的特殊启示的重要性。

本章内容提要

与可以透过自然界以及普遍历史所获得的普遍启示相比，人们还需要对上帝有一种更为清楚的位格性的认识。上帝已经将关乎他的特殊启示赐给了我们。上帝用来启示他自己的方式，包括历史事件、上帝的话语，以及上帝在基督里的道成肉身。对于特殊启示是命题性的还是位格性的问题，神学家们一直以来并没有达成一致。圣经所提供给我们的关于上帝的知识，既有认知层面的，也有情感层面的。

本章研究的问题

- 特殊启示的本质是什么？
- 列举并描述特殊启示的三个特点。每个特点对我们认识特殊启示都有什么作用？
- 上帝选择通过哪三种方式来启示他自己？每种方法对我们理解特殊启示有何帮助？
- 为什么说道成肉身是特殊启示中最完全的一种启示？

- 应该如何对位格性启示和命题性启示加以对比？哪种启示更重要？为什么？

本章大纲

特殊启示的定义和必要性

特殊启示的特点

特殊启示的位格性

特殊启示的人本性

特殊启示的类比性

特殊启示的方式

历史事件

上帝的话语

道成肉身

特殊启示：命题性启示还是位格性启示

作为启示的圣经

第一节　特殊启示的定义与必要性

52

我们所谓特殊启示的意思是，上帝向特定的人，在特定时间和地点所做的自我彰显，借此使这些人能进入联于上帝的救赎关系中。希伯来语用来表示“启示”的单词是 *gālāh*。希腊语用来表示“启示”的单词一般形式是 *apokalyptō*。这两个单词表示的意思都是把那些掩藏的事物揭示出来。希腊语单词 *phaneroō*，是专门用来表示彰显之意的，人们也常会用到这个单词。

为什么特殊启示是必要的呢？答案在于一个事实：就是人类已经丧失了堕落前所拥有的与上帝的恩宠关系。假如他们想重归这种相交状态，就必须用一种更完全的方式来认识上帝。这种认识必须超越他们仍可获得的那种最初的认识，或者说普遍启示，因为此时人除了受与生俱来的有限性的限制外，还受人充满罪性的道德的限制。人类自犯罪堕落后，就背离了上帝，并且悖逆抵挡上帝；他们对灵性事物的理解也就模糊不清了。所以，他们的处境与原来面对的情况

相比，就更复杂化了，因此就需要更完全的教训。

请注意，特殊启示的目的乃是关系性的。这种特殊启示的主要目的不是要扩大人拥有的一般知识领域。这种“关于”(about)上帝的知识是为了达到认识“出于”(of)上帝的知识服务的。信息是为了引导人来认识上帝。因此，上帝启示的信息通常颇具选择性。譬如，若是站在传记立场上看，那我们对耶稣基督的认识就相当少。圣经中并未告诉我们他的容貌、他的个性化举止、他的兴趣，以及他的嗜好等。那些常见于传记中的信息之所以被省略了，是因为它们对我们的信仰并不重要。那些仅仅出于好奇的事物，并不包括在上帝的特殊启示中。

关于特殊启示与普遍启示间的关系还必须做一介绍。人们通常会猜想，特殊启示是人堕落后的现象，因为人罪性的缘故才成为人们的必需之物。特殊启示常会被人们视为补救性的(remedial)。[1]当然，我们不可能知道在人堕落前上帝和人关系的确切状况如何。圣经并未在这件事上告诉我们太多东西。或许，亚当和夏娃会对上帝有清晰透彻的意识，使他们借助内心的经历及对自然的认识，时刻知道上帝无所不在。若是如此，那就可以把这种关于上帝的认识视为普遍启示。然而，却没有任何迹象表明情况是这样。在他们犯罪以后，上帝就来寻找亚当和夏娃(创 3:8)，这段描述给我们留下的印象就是：这一事件是当时发生的一系列事件之一。进一步而言，上帝针对他们在受造物中所处的位置和行为赐下的教训，便向我们暗示这是一种出于创造主、对受造物的特殊相交关系。这似乎并不是说，这些教训只不过是从观察受造界秩序的过程中得出来的。若是如此，那么特殊启示在人类堕落前就已存在了。

53

然而，当罪进入世人中间，人们对特殊启示的需要就变得更迫切了。上帝的直接临在即那种最直接、最完全的特殊启示形式失去了。此外，上帝现在还必须谈到那些以前毫不相干的事物。人的罪性、罪咎及败坏问题都必须解决，上帝还必须把补赎之道、救赎及和解赐给世人。而且，现在罪性已经叫人对普遍启示的理解黯淡了；因此，也就减弱了它的有效性。所以，就人对上帝的认识以及人与上帝的关系而言，特殊启示都必须成为补救性的。

特殊启示之所以必要，是因为人类已丧失了堕落前所拥有的与上帝的恩宠关系。

人们常常会提到，不管是就其清晰程度还是就其所探讨的各种主题而论，普遍启示都不如特殊启示。因此，正是由于普遍启示有这样的不足，所以就需要有特殊启示存在。然而，特殊启示同样要求有普遍启示存在。[2]假如没有普遍启示的话，我们就不会有上帝的概念，使我们得以认识并明白那位特殊启示的上帝。特殊启示建立在普遍启示基础之上。它们之间的关系，就某些方面来说，与康德发现的理解范畴和感知范畴间的关系相似："概念若没有感知就是空洞无物的；感知若没有概念则是盲目的。"两者协调一致。只有在两者彼此独立发展的情况下，它们之间才可能出现某种形式的冲突。两者都有一个共同的主题和观点，从而就产生了一种相辅相成的认识。

第二节 特殊启示的特点

一、特殊启示的位格性

我们必须探讨一下特殊启示的形态、本质或方式。首先，特殊启示是位格性(personal，或做个性化，下同)的启示。这位位格性的上帝将自己向人彰显出来。我们可以从许多方面看到这一点。上帝通过告诉人们他的名字来启示自己。没有任何东西比名字更个性化的了。当摩西追问上帝，他应该说是谁差遣他到以色列百姓那里去时，耶和华上帝就把他自己的名字告诉摩西："我是自有永有的。"(出 3:14)此外，上帝还与某些人(如挪亚、亚伯拉罕)立约，并与整个以色列民族立约。《诗篇》中有无数个人经历上帝的见证。而且，保罗的人生目标就是对上帝有一种位格性的认识："使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死。"(腓 3:10)

整本圣经从本质上讲都是位格性的。我们看到的圣经，并不是一套像欧几里得几何学公理那样的普遍真理，而是一系列对具体事件和事实的特定陈述。圣经既不是用那种见于神学课本的论证和反驳方式所做的一种正式神学表述，也不是任何系统化、信条式的陈述。尽管其中有信条中宣告的内容，但是，它却并不是一种对基督教信仰彻底理性化的表述。 54

圣经很少提及和上帝的救赎以及上帝与人类之间的关系无直接关联的那些事物。譬如，宇宙论并不能接受时常见于其他宗教中的那种严格的探究。圣经

并未蜕化到仅仅关注历史的地步。它并不会去填充人们过去知识的空白，也不会专注于人的生平细节。上帝是把自己作为一个位格启示给我们，尤其是他自己对我们的信仰至关重要的那些维度。

二、特殊启示的人本性

然而，这位启示出来的上帝乃是一位超越的上帝。他存在于我们的感官经验之外。圣经宣告说，上帝的知识和能力是无限的，他不受时间和空间限制。因此，特殊启示必然会包括一种从上帝而来的俯就（从这个单词的善意角度来说）。我们绝不可能达到探究上帝奥秘的地步，即便我们达到了这个地步，我们也仍不能理解之。所以，上帝便通过一种人本性的形式将自己启示出来。然而，这并不能被认为是人本主义，只能把它看成一种用人的语言、思想和行为范畴作出的启示。[3]

与这种人本性特点相伴出现的便是使用人们当时通用的语言。希腊普通话(Koine Greek)①曾经一度被人们视为一种特殊的、有神圣起源的语言，因为这种语言与古希腊语相比非常不同。当然，现在我们知道，它不过是一种方言而已。当时的许多成语出现在圣经中。而且，圣经也使用各种常见的描述大自然、测量时间和距离的方式，以及诸如此类的东西。[4]

若就启示常以普通人的日常经历出现而言，这种启示同样也是人本性的。譬如，异梦便是一种上帝常用来启示自己的方式。然而，很少有什么经历能像梦那样为人们如此熟知的了。圣经采用的并不是这种经历的特殊形式，而是梦提供给人们的独特内容，以及用这种经历将启示与人们平常和自然的梦境区分开的独特方式。就道成肉身事件来说，这种情形同样正确。当上帝来到世上时，他采用的是一个普通人形象。有时候，艺术家常想把耶稣的人性同其他人区分开，为他画上光环，或是其他有形标志。但是，显然耶稣基督并没有与任何其他人不同的标志。大部分人把他看成一位普普通通、平淡无奇的人，看成木匠约瑟的儿子。他到世上来，并不是以天使的形象，或作为神(god)的样式出现，叫人们能明认出他来。

---

① Koine Greek，在圣经时代，古希腊所通用的一种希腊方言，最初是从阿提卡语发展而来，后来则成为整个古希腊地区的共同语言，此后的希腊语就是由它发展而来的。——译者注

的确，圣经中有些启示显然打破了人们的典型经历。圣父的声音从天而来，就是其中一个例子（约 12:28）。这些神迹奇事的效果是非常惊人的。然而，启示中大部分内容却是以自然而然的形式出现的。

三、特殊启示的类比性

上帝也采用我们的知识领域中一些知识，使它们能肖似或部分传达上帝的真理。上帝的启示采用的是类比性的语言。当一个词语在两个句子中用作类比时，其中至少有些内容是单意的（如至少从某种意义上讲，这个词的意思在两个从句中的意思是一样的）。但是，两者之间也有区别，这就像我们说杰弗里“跑”了一个百米冲刺，又说芝加哥和西北城市之间的城际列车“奔跑”在芝加哥和埃尔姆赫斯特之间一样。

上帝无论何时彰显自己，都会选用他所在领域和我们所在领域中单意的那些东西。兰登·吉尔基（Langdon Gilkey）就曾指出：按照正统派的观点，当我们说上帝行神迹时，我们头脑中就会有一种与我们谈到人类行事时一样的观念。[5] 55 当我们说上帝叫约旦河水止住时，我们头脑中就会有一种与我们谈到工程部队截流时完全相同的概念。上帝的作为是时空宇宙中的事件。主耶稣基督的死，是一件人们可以看到的事件，就像雅各、约翰、彼得、安德烈，或任何其他人的死一样。当圣经说到上帝爱世人时，所指的意思就像我们谈到人类之爱时的那些特质一样[就“圣爱”（*agapē*）的意思来说]：亦即一种牢固、无私的对他人福利的关注。

在这里，当我们用到“类比”一词时，意思是指“本质上一样”（qualitatively the same）。换句话说，这种区别不过是程度上的区别而非种属上的差别。上帝大有能力就像人类有能力一样，但却更有能力。当我们说到上帝知道时，我们头脑里想到的意思就像说到人类知道时一样。然而，人只不过知道其中的某些事，而上帝则知道一切。我们并不能把握，上帝拥有的这种属性到底胜出了我们多少，或者在谈到上帝拥有无穷倍于我们的知识时，其含义到底是什么。经过对这些仅仅是有限事物的考察，我们发现并不能把握无穷的概念。从这种意义上来讲，上帝总是不可理解的（incomprehensible）。这并不是说我们不能拥有任何关于上帝的知识，或是任何真实的知识。确切说，其中的缺陷在于我们不能用自己的知识来把握上帝。尽管我们知道的“内容”和上帝对自己的认识一样，但我们知道的

要少得多。

使这一种类比知识成为可能的，乃是上帝对他所采用的内容进行了选择。上帝与人类不同，他知道这种类比的两个方面。假若人类试图借助自己与生俱来的独立理性，通过建构一种涉及上帝和人类的类比方法来认识上帝的话，其结果就只能是陷入某种困境中，因为他们实际是用一个包含两个未知数的等式来运算。譬如，假如一个人要论证这样一个问题：即上帝的爱与我们的爱相比，就像上帝的存在与我们的存在相比；那么，这就等于说 $X/2=Y/5$ 一样。因为我们并不知道上帝的存在（或者说他的本性或他的本质）与人类的存在之间的关系如何，所以我们也就不可能建构出一种有意义的类比来。另一方面，上帝对万有的认识是完全的，因此，也就知道人类的知识和经验中，有哪些要素是与上帝的真理非常相似的，使人们可以用以建构一种有意义的类比来。

第三节　特殊启示的方式

现在，我们转而考察上帝用来启示他自己的实际方式、方法或者说模式：即历史事件、上帝的话语，以及道成肉身。

一、历史事件

圣经着重提到了上帝借以将自己彰显给世人的一系列作为。从以色列人的观点看，一个重要事件就是亚伯拉罕的蒙召，他们将亚伯拉罕看成自己的“民族之父”。上帝在最不可能的情况下将以撒赐给亚伯拉罕作后裔，是上帝所行的另一件重要神迹。在约瑟时代的大饥荒中，上帝的供应不仅使亚伯拉罕的后裔从中受益，而且使整个地区的其他民族从中受益。或许，对以色列人来说，他们为之欢呼庆祝的重要事件就是上帝通过一系列大灾难救拔以色列人出埃及了。这些事件，在逾越节和过红海的事件上达到了顶点。征服应许之地，从被掳之地归回，甚至被掳事件本身，都是上帝的自我彰显。耶稣基督的诞生，他奇妙的作为，他的代死，尤其是他从死里复活，都是上帝在工作。在创造中，在教会的不断拓展中，上帝同样在工作，使那些属他的子民得以存留下来。

所有这一切都是上帝的作为，因此也就是关于他本性的启示。我们这里援

引的例子是其中蔚为壮观、妙不可言的例子。然而，上帝的作为并不仅仅局限在这些行动中。上帝不仅在这些重大事件中，而且也一直在他子民历史上那些更为平常的事件中工作。

二、上帝的话语

上帝特殊启示的第二种类型就是上帝的话语。在圣经中，尤其是在旧约圣经中，一种非常普遍的表述就是"耶和华上帝的话语临到我说"(如耶 18:1;结 12:1、8、17、21、26;何 1:1;珥 1:1;摩 3:1)。这些先知都有一种感受，就是他们的信息不是出于自己的杜撰，而是从上帝而来。在写《启示录》这卷书时，使徒约翰就试图告诉人们上帝所赐给他的信息。《希伯来书》的作者解释说，上帝在古时多次多方晓谕列祖，而现在则特别借着自己的儿子晓谕我们(来 1:1—2)。上帝不仅通过这种行动来显明他是怎样的上帝，而且他也说话，告诉我们关于他自己、他的计划和旨意的事。 56

我们或许会倾向于认为，上帝的话语实际上根本不是一种启示形式，因为它似乎太直接了。然而，我们应当注意到，上帝的话语肯定是一种启示形式，因为上帝是灵界的存在，没有人身体上的各种器官。因为话语需要某种身体的器官，所以它绝不可能是一种未经人思想的从上帝而来的表达方式。进一步而言，上帝的话语总会以某种人类语言形式出现，亦即先知或使徒的语言，不管这种语言是希伯来语、亚兰语，还是希腊语。然而，上帝并没有用某种语言说话。因此，使用语言只不过表示上帝的话语是透过中介而不是直接启示而来的。[6]

或许，上帝的话语会采取几种不同形式。[7]这种话语，或许是一种人能听到的语言，或许是一种无声用心才能听到的来自上帝的信息，就像那些迟钝的读者使用的亚语言程序一样(他们用自己的头脑来"听"自己正在读的东西)。很有可能，多数情况下上帝使用的是这种方式。通常，这种人无法听到的语言是另一种启示形式，如异梦或异象。在这些情况下，先知听到了上帝向他们说话，而在场的其他任何人或许没有听到什么。最后，还有"混合式的"默示(concursive inspiration)——启示与默示已经合而为一了。正像圣经作者写下的那样，上帝把他愿意传达给人的话语放进他们的头脑中。这种情形并不是把其中的信息启示出来，只不过是圣灵叫人想起这些事来，或者说引导圣经作者进入他们原本就已熟悉的思想中。在他们写作时，上帝叫这样的思想在他们头脑中产生出来。圣经作者或

许已经意识到这些正在发生的事，或许还没有意识到。在后一种情形中，他们或许只是感觉到这些思想火花在不断闪现。尽管保罗偶尔指出，他"想"自己是被上帝的圣灵感动了（如林前 7:40）；另一些时候，他则更加确定地说，自己从主那里领受了某些信息（如林前 11:23）。同样也有些情形，如《腓利门书》的情形。在这卷书中，保罗并未指出，自己知道上帝在引导自己的写作，但上帝无疑这样做了。

颇为常见的情形是，上帝所说的话语是对某一事件的解释。尽管这一事件就写作时间而论，往往是过去发生，或与之同时发生的，但往往这些解释是先于事件发生的，正像那些先知预言的情形一样。这里提出的论点是——尽管最近人们对此产生了某些强烈分歧——不仅事件，而且解释也是来自上帝的启示。这种解释并非仅仅是某位圣经作者的真知灼见，或是他思想的结果。假如没有这种特殊启示出来的解释，那么这一事件本身就常常会模糊不清，因此也就无法传递任何的信息，进而导致各种不同的解释，而圣经给出的解释或许也就变成了一种漏洞百出的人的臆想。以耶稣基督的代死这一核心事件为例。假如我们知道这件事已经发生，但它的意思却没有从上帝的角度启示给我们，那我们对这件事的理解或许就有很大的不同，或许就会把它看成纯粹是一个谜团。这一事件，或许就会被人们看成一种失败，那些门徒在耶稣死后所持的就是这种立场。要么，这一事件就会被人们看成一种道德上的胜利，是为了自己的主张而去殉道。假如上帝没有就这一事件的解释将真理启示出来，那我们就只能猜想：耶稣基督的爱是一次补赎性的献祭。我们必然会得出结论说，对某些事件的解释是一种启示形式，就像上帝在历史中的作为一样真实。

三、道成肉身

57

上帝启示中最完全的模式就是道成肉身这一事件了。这里的论点就是：耶稣的生命和话语是上帝的特殊启示。我们或许同样会认为，这根本不是一种启示模式，只是上帝没有经过任何媒介形式的直接临在。但是，因为上帝并没有人的样式，所以基督的人性必然也就代表了一种对上帝启示的媒介。这并不是说，他的人性掩藏或模糊了这种启示。确切地说，这是耶稣借以启示自己神性的一种方法。圣经特别声明说，上帝透过他儿子或在他儿子里面说话。《希伯来书》1:1—2 便拿这种启示形式与以前的启示形式进行对比，并指出道成肉身是上帝启示的更高形式。

道成肉身是最完全的启示事件。上帝所行的神迹奇事在耶稣基督的生命中达到顶峰。耶稣所行的神迹奇事、他的代死以及从死里复活，乃上帝救赎进程中最精华、最核心的内容。在这里，启示同样也是作为上帝话语出现的，因为耶稣所传的信息超过了众先知和众使徒的话语。耶稣甚至敢于将自己的话语和圣经中的信息对比，不是与这些信息相抵触，而是对这些信息的超越和成就(太 5:17)。当众先知说话时，他们所传的是来自上帝又关乎上帝的信息。当耶稣说话时，乃上帝自己在说话。

上帝的启示，同样也借着耶稣品格中完美的属性彰显。在他身上有上帝的形象，这一点是人们所能看到的。借着道成肉身，上帝实际住在了世人中间，并把自己的属性向他们彰显。耶稣的行为、态度、情感，并不是仅仅把圣父反映出来。这些都显明上帝实际住在了地上。加略山上那位百夫长，或许曾看过许多人被钉死在十字架上，但他显然从耶稣身上看到了某种与众不同的东西，这才使他感叹说："这真是上帝的儿子了"(太 27:54)。彼得在那次奇妙的捕鱼事件之后，便跪下来说："主啊，离开我，我是个罪人。"(路 5:8)这些人都曾在耶稣身上看到了启示出来的圣父。

在这里，以上帝的作为与话语为形式的启示一起出现。耶稣不仅宣讲圣父的话语，而且也将圣父的属性彰显出来。耶稣之所以是上帝最完全的启示，是因为他自己就是上帝。"论到从起初原有的生命之道，就是我们所听见，所看见，亲眼看过，亲手摸过的。"(约壹 1:1)而且，耶稣自己也说："人看见了我，就是看见了父。"(约 14:9)

第四节　特殊启示:命题性启示还是位格性启示

在这一点上，有必要简单谈一下新正统派神学。这种神学，并不是将启示看成对信息的传达(或是命题)，而是视为上帝的自我彰显。按照新正统派神学的观点，上帝并没有告诉我们任何关乎他自己的事。不如说，我们通过与他相遇来认识他。所以，启示并不是命题性的，而是位格性的。在很大程度上，我们对信仰所持的观点会反映我们对启示的理解。[8]假如我们将启示看成对命题性真理的一种传达，那我们就会把信仰看成一种赞许的回应，也就是对所信真理的回

应。另一方面，假如我们把启示看成一种对上帝位格的彰显，那我们就会相应地把信仰看成一种个人信靠和委身。按照后一种观点，神学不是一套启示出来的教义，而是教会努力对见于上帝自我启示中的内容所做的表达。

这种新正统派观点起码提出了以下几个问题：第一个问题，就是为信仰确立一种借以立足的根基问题。坚持这两种观点的人，亦即坚持信仰既是位格性的也是命题性的人，承认需要为信仰建立一定的根基。可问题是，到底这种非命题性启示观是不是足以为信仰提供基础。支持这种观点的人，能把握他们所遇见的真是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝吗？为了信靠某一个人，我们必须对这个人有某种知识。

从我们自身的经验可以明显看出，必然有某种信仰先于我们的信靠。假设我们必须在银行存入现金，但我却不能亲自去这样做时，那我就必须请其他人代替我去做成这事。但是，我可以请谁去做呢？我可以把自己托付给谁呢，或者说至少把我一部分实际财产托付给谁呢？我必然会相信或把自己交托给一位我认为诚实可靠的人。对某个人的信赖是建立在相信某些关于这人的信息上面。或许，我会选择一位诚实可信不会叫人生疑的好朋友。同样道理，假如上帝不告诉我们他是谁，以及他是一位怎样的上帝，那我们又怎能相信我们遇见的就是基督徒的上帝呢？

58

特殊启示既是位格性的，也是命题性的：亦即上帝借着告诉我们一些关于他自己的事来彰显自己。

另一个问题，是神学自身的问题。那些主张启示是位格性启示的人仍会十分关心如何正确界定信仰，或是如何将正确理解的教义陈述出来；与此同时，他们当然还会坚持信仰不是对命题性真理的信仰。譬如，卡尔·巴特及艾米尔·布龙纳(Emil Brunner)两人，除了对童贞女降生及空坟墓问题以外，还对诸如人类上帝形象的本质及地位问题进行过争论。或许，每个人都觉得自己在为建立这一领域的正确教义努力。但是，这些教义命题又是如何与那些非命题性启示关联起来，或从其中得出来的呢？在这里，问题就出现了。

这并不是说，在非命题性启示和命题性真理之间就不可能有任何联系存在；但是，新正统派神学却并没有对这一联系作出恰当解释。这个问题是从命题性启

示和位格性启示的区隔中衍生出来的。启示既不是位格性的，也不是命题性的，而是两者兼而有之(both/and)。上帝最主要的作为是要将自己启示出来，但至少从某种程度上讲，上帝是通过告诉我们关于他自己的某些事来做到这一点的。

第五节 作为启示的圣经

假如启示中包含了命题性真理的话，那它就具有能够被保存下来的性质。启示应该能被记录下来，或是载于书册(inscripturated)。而且，这种成文的记载，从某种程度上讲是对起初启示内容的精确再现，同样也是对启示的延伸，而且完全可以这样称呼它。

在这里，启示的定义就成了一种要素。倘若启示被界定为仅仅是对实际发生过的事件、过程或"启示"的记载，那圣经就不是启示。启示是某种很久以前发生的事。然而，假如启示同样也是上帝启示的产物、结果或"被启示之事"(the revealed)的话，那么，圣经同样也可以被称为启示。

这里有一个更大的问题，就是启示的本质问题。假如启示是命题性的，且因此可以保存下来的话，那么，从衍生学意义上讲圣经是不是启示这个问题，就是一个它是不是上帝默示的问题，就是一个它是不是确实保留了上帝所启示的真理的问题。这一点，将是我们下一章讨论的主题。

我们也必须注意到，这种启示是"渐进性的"(progressive)。使用这一术语时，我们必须谨慎，因为这个概念有时会用来表达一种进化论发展观，而这并非我们心里想表达的意思。这种在自由主义学术氛围中盛行的方法将旧约圣经部分视为实际上已过时和虚假的东西，不过是对真理很不全面的模糊表述而已。然而，我们在这里要提出的是，后来的启示建立在以前启示的基础上。这是对前者的辅助与补充，而不是与之相抵触。请注意，耶稣如何通过对律法的延伸、扩充和内化来提升律法中的教训。他常常会在自己讲话前，用这样的开场白："你们听到有话说，……只是我告诉你们说。"《希伯来书》的作者以同样方式指出，上帝在古时借着众先知说话，也在这末世借着他儿子晓谕我们。他是上帝荣耀所发出的光辉，是上帝本体的真相(来 1:1—3)。上帝的启示是一个过程，作为救赎更是如此，是一个趋向更完全的形式的过程。[9]

我们已经看到，上帝已经主动用一种比普遍启示更完全的形式将自己彰显出来，而且是用一种适于我们理解的方式彰显出来的。这就意味着，那些失丧和有罪的人都能认识上帝，并能渐渐理解上帝对自己儿女的期待与应许。因为这种启示既包括上帝位格性的临在，也包括真理信息；所以我们就能认识上帝，明白关乎他的事，并且指引人来到他的面前。

注　释

[1] Benjamin B. Warfield, "The Biblical Idea of Revelation," in *The Inspiration and Authority of Bible*, ed. Samuel G. Craig(London: Marshall, Morgan and Scott, 1951), p. 74.

[2] Ibid., p. 75.

[3] Bernard Ramm, *Special Revelation and the Word of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), pp. 36—37.

[4] Ibid., p. 39.

[5] Langdon Gilkey, "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language," *Journal of Religion* 41(1961):196.

[6] Ramm, *Special Revelation*, p. 54.

[7] Ibid., pp. 59—60.

[8] John Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*(New York: Columbia University Press, 1956), pp. 85—108.

[9] Ramm, *Special Revelation*, pp. 161—187.

第六章　上帝启示的保存

60

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 对圣经的默示以及圣灵与这一过程的关系作出界定。
2. 对圣经借以表明自己默示性的方法进行评述。
3. 对默示的理论加以比较和对照。
4. 对圣经中默示的范围加以衡量。
5. 对圣经中默示的强度作出分析。
6. 建构一种将教训性材料与圣经中的表现结合起来的默示模式。

本章内容提要

今天，人们激烈争论的一个问题就是，到底在多大程度上圣经是由上帝所默示的。默示之所以重要，是因为它通过圣经稳固了上帝特殊启示的本质。圣经神学的一部分重要内容就是要建构一种神学，借此讨论在多大程度上圣经是上帝所默示的问题。我们对各种不同理论做了考察和评估。尽管就特定意义而言，默示是关于圣经作者的；但是，就引申意义而言，我们也可以说这些作品本身就是上帝所默示的。

本章研究的问题

- 为什么默示对圣经的权威性如此重要？
- 圣经是以怎样的方式来见证它是出自上帝的作品？
- 将五种默示理论加以比较和对照。
- 应该怎样对那些应包含在某一恰当默示模式中的特点作出归纳总结？

本章大纲

默示的定义

默示的事实
默示诸论
默示的范围
默示的强度
默示的模式

61

第一节 默示的定义

圣经中所谓的默示，意思是指圣灵对圣经作者超自然的影响，使其著作成为对上帝启示的一种精确记载，或使他们所写书卷实际就是上帝的话语。

假如像我们前一章所述，启示是上帝将人必须知道的真理传达给人，叫他们能与他恰当相交的话，那么，默示的必要性也就显而易见了。尽管启示会叫那些直接领受上帝启示的人从中受益，但是，对那些启示范围之外的人来说，这种价值很快就失去了。因为上帝并没有向每个人重复他的启示，所以就不得不用一些方法将这些启示保存下来。当然，它可以通过口耳相传的方式保存下来，或是通过形成某种特定传统的方式保存下来。这种方式在启示最初出现和圣经成书之间的某段时间内，当然是可行的。然而，如果它牵涉很长一段时间，就会出现某些问题。因为口头传达的传统容易出现错误，或是对传统作出修改。若有人参加过讲故事这种室内游戏，就是第一个人向第二个人悄悄讲述一个故事，随后这人又悄悄讲给下一个人，就这样讲下去，直到把这个故事讲给所有参加者听为止；那他们就会清楚知道，口传的传统是多么容易被人们弄错。而且，若有人曾仔细考察过谎言的传播方式，那他也会有这种认识。尽管东方人的记忆力非常强，而且那些传讲者忠实于传统的决心也不应低估，但是，显然需要有某种比口传更好的东西。

尽管启示是把来自上帝的真理传达给人，但默示却更多同如何把这一真理从第一个(批)接受者传达给其他人联系在一起，不管当时还是以后都是如此。因此，启示可以视为一种垂直行动，而默示则通常可以视为一种水平行动。我们应该注意，尽管启示和默示常被放在一起考虑，但是，只考虑其中的一种，也是可能的。有些情况下，会有无启示的默示。圣灵在某些情况下会感动圣经作者把

那些不信的人所说的话，也就是上帝没有启示过的那些话记下来。有些圣经作者完全可能记下一些并不是上帝所特殊启示给他们的东西，而是任何愿意究问的人都可以轻易获得的信息。那些家谱，不管是旧约中的家谱，还是新约中的家谱(如耶稣基督的家谱)，都可以说是具有这种特点的例证。照样，也有无默示的启示：譬如那些没被记录下来的启示，因为圣灵并没有感动任何人把它们记录下来。在《约翰福音》21:25 中，使徒约翰就表明了这点，他说，若是把耶稣基督所行的事一一记下来，“我想，所写的书就是世界也容不下了。”正像我们前一章所述，假如耶稣基督所有的话语和作为，都是上帝的话语和作为，那么，圣灵显然在默示圣经作者记下那些内容上是颇有选择的。

62

第二节 默示的事实

我们从一开始就要注意，整卷圣经都在预设或宣告：它来自上帝的启示，或者说它实际就是主所说的话。这一点有时会遭人拒绝，因为它有循环论证之嫌。在谈到这一根本权威时，存在一个任何神学或思想体系(或任何探讨这一问题的其他思想体系)都必须面对的两难境地。要么，它要把自己思想的起点建立在自身之上，这种情况下，它就犯了循环论证的错误；要么，它要把自己的思想建立在某些有别于其他条目赖以立足的根基之上，在这种情况下，它就犯了前后不一致的错误。然而，请注意，圣经中的见证只有在用来解决这一问题时，才犯了循环论证的错误。但是，当然我们也要将圣经作者自己的主张纳入考虑之中，作为建构自己圣经本质假说的一部分内容。当我们对这些假说进行评估时，其他因素当然要考虑到。在这里，我们经历的事件有点像法庭审判。被告得到法官允许可以为自己作证；然而，这样的证据并不能看成解决这一问题的方法。也就是说，在听取了被告“无罪”的陈述以后，法官并不会立刻行使他的管辖权，说“我认为被告无罪”。法官要传唤其他人作证，并作出评估，以便能确定它的可信性。但是，被告仍会得到允许提供证词。

在回应人们循环论证的指责过程中，还有另一种要考虑的因素。人们查考圣经以此来确定作者的圣经观时，并不一定就预先假设它是上帝所默示的。或许，人们只是把圣经作为一种历史文献来参考。它告诉我们，圣经作者把它看成

上帝所默示的话语。在这种情况下，人们并没有把圣经权威视为这一论证本身的起点。只有当人们从圣经是上帝所默示的这一假设入手，并继而将这一假设当成圣经是上帝所默示的这一真理的确证时，才存在循环论证问题。假如圣经作者的主张并未被当作最终证据，那这个人就没有犯循环论证的错误。把圣经当做一种历史文献来用，并允许它为自己申述是可以的。

圣经用来见证自己源于上帝的方法有几种。其中一种方法，就是新约圣经作者见证他们那个时代圣经（也就是我们今天称为旧约圣经的部分）的方法。《彼得后书》1:20—21就是一个基本的例证："第一要紧的，该知道经上所有的预言没有可随私意解说的；因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出上帝的话来。"在这里，彼得断言说，旧约中的先知书并不是人的意思和决定臆造出来的。不如说，它们是被上帝的圣灵驱动的。使它们成为圣经的动力来自圣灵。

整本圣经都有这样的预设，就是它实际上是主所说的话语。

第二处参考经文是保罗在《提摩太后书》3:16中所说的："圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义，都是有益的。"这是保罗写给提摩太的一段信息，劝勉他持守自己所领受的教训。保罗说提摩太熟悉"圣经"（15节），并敦促他持守这些教训，因为它们是上帝所默示的（或者更准确地说，是"上帝所吹出的"，或"上帝所呼出的"）。在这里，我们有这样一种印象，就是圣经是上帝的作品，就像上帝将气息吹进人鼻孔一般（创2:7）。因此，他们就有了价值，叫信徒受建造得以成熟，"叫他们得以完全，预备行各样的善事"（提后3:17）。

63

我们回过头来探讨早期教会的教训时，就会发现人们对旧约圣经有一种相同的理解。在《使徒行传》1:16中，使徒彼得说道："弟兄们，圣灵借大卫的口，在圣经上预言领人捉拿耶稣的犹大，这话是必须应验的。"接下来，就引用《诗篇》69:25和109:8的内容，论到了犹大的命运。在这里，值得注意的是，彼得不仅将大卫的话视为权威，而且实际上断言说：上帝在借着大卫的口讲话。也就是说，大卫是上帝的"代言人"。同样观点，亦即认为上帝借着先知的口讲话的观点，在《使徒行传》3:18、21以及4:25也出现过。因此，早期教会的教训是把"经上记着说"看成是"上帝说"。

这种观点同样也适用于先知自己所作的见证。他们一次又一次宣告："耶和华说。"耶利米说："以下是耶和华论到以色列和犹大所说的话。"(耶 30:4)阿摩司宣告说："以色列人哪，你们全家是我从埃及地领上来的，当听耶和华攻击你们的话。"(摩 3:1)大卫说："耶和华的灵借着我说，他的话在我口中。"(撒下 23:2)这种陈述反复出现在先知书中，就表明他们清楚自己是"被圣灵感动了"(彼后 1:21)。

最后，我们要注意，我们的主自己对旧约圣经所持的观点。在某种程度上，我们会从他对待自己对手法利赛人的方法中看到他对圣经的观点(这同样也是当时大部分犹太人所持的观点)。他从未就法利赛人对圣经本质所持的观点提出过挑战，或对其做过纠正。他只是不赞同法利赛人加在圣经上的解释，或者说他们自己强加在圣经内容上的传统。在耶稣与对手进行的讨论和辩论中，他就不断引用圣经上的话。在耶稣所受的三次试探中，他每次都引用一段选自旧约圣经的话来回答撒旦。他在论到圣经权威性和超越性时，说道："经上的话是不能废的"(约 10:35)，"我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一划也不能废去，都要成全"(太 5:18)。在耶稣时代的犹太人中，有两件东西被人们看成神圣不可侵犯，这就是圣殿和圣经。耶稣却毫不犹豫地指出，圣殿很快就要废去，因为没有一块石头留在石头上(太 24:2)。因此，在耶稣的观念里，圣经和圣殿之间有一种强烈对比。[1]显然，耶稣把圣经视为上帝所默示的、权威性的、不可摧毁的著作。

第三节 默示诸论

从圣经作者普遍一致的见证中，我们可以得出以下结论：圣经是出自上帝的信息，是他所赐给世人的信息。这就是圣经是上帝所默示的实际，我们现在必须对其含义究竟是什么作出探讨。人们产生意见分歧的地方也正在于此。

1. 直觉论(the intuition theory)。这种理论将默示视为一种高度的洞察力，认为默示是一种特殊禀赋，或许就像艺术家的能力一样。然而，它却是一种自然禀赋，一种永久性的禀赋。圣经作者虽然是宗教天才，但从本质上讲，他们所得的默示同那些伟大的宗教和哲学家，如柏拉图、佛陀及其他人的理论相比，却并无什么不同。因此，圣经是反映希伯来民族精神历程的伟大宗教作品。[2]

2. 光照论(the illumination theory)。这种理论认为,圣灵对圣经作者有一定影响,但这种影响所及不过是对圣经作者自然能力的一种提升,使其对灵界事物的敏感性和感受力更强。这种影响,并不像学生们为了叫自己意识清醒或增强他们大脑能力时常采用的兴奋剂。因此,默示同圣灵在所有信徒身上的作为相比,只不过是程度上的不同,而并非类属上的不同。这种默示导致的不同,就是叫他们的能力得到了增强。[3]

64

3. 动态论(the dynamic theory)。这种理论强调,在默示圣经写作的过程中,将来自上帝的因素与来自人的因素结合起来。上帝圣灵的作为在于引导圣经作者认识到他所要使用的思想或观念,并允许圣经作者自身的特点在选词造句上发挥作用。因此,写作圣经的人在表达上帝引导下的思想时,会用一种带有他自己特点的方法来表达。[4]

4. 逐字默示论(the verbal theory)。这种理论主张,圣灵的影响超过了对人思想的影响,甚至影响到了用于表达信息的词句。圣灵的作为如此强烈,以致每个词恰恰就是上帝用来表达这一思想的那个词。然而,通常来说,要想坚持这不是一种默写论,就要非常谨慎了。[5]

5. 默写论(the dictation theory)。这种理论教导人们说,上帝实际上让作者把圣经默写下来。有些经文,将圣灵描绘成把所要写下的内容准确地告诉了圣经作者,这种情形被用到了整部圣经上。这就意味着说,没有任何显著特点是可以归给圣经各卷作者的。实际上,持这种观点的人要远比那些坚持逐字默示理论的数量要少。然而,仍有一些人接受人们对他们这样称谓。[6]

第四节　默示的范围

现在,我们必须提出默示的范围问题,或换言之,到底哪些内容是上帝所默示的。到底整本圣经都应该被看成上帝默示的,还是说只有其中一部分内容是这样呢?

有一种解决这一问题的简单办法,就是引用《提摩太后书》3:16 中的内容:"圣经都是上帝所默示的。"但是,这里存在一个问题,因为这节经文的前半部分有些模糊不清。其中的希腊原文可以翻译成:"凡上帝所默示的圣经都是有益

的。"若采纳前一种译法，就会认定整本圣经都是上帝所默示的。若采用后一种译法，这个句子强调的就是圣经的益处。然而，若从上下文看，一个人实在不能确定到底保罗想表达的内容是什么(从上下文的意思看，保罗心里想到的是提摩太从小就熟悉圣经中的部分内容。不太可能说，保罗想在圣经中作出什么默示和非默示之分)。

在前面所引的两段不同经文中，也就是《彼得后书》1:19—21 以及《约翰福音》10:34—35 中，我们能不能找到进一步的帮助呢？乍看起来，似乎不会有什么结果，因为前一段经文特指的是预言，而后者指的则是律法。然而，从《路加福音》24：25—27 中，我们似乎可以看出，"摩西的律法和先知书"就等同于"圣经"。在《约翰福音》10:34 中，耶稣在提到律法时，实际上引用的就是《诗篇》82:6。彼得曾提到"先知的预言"和圣经上"所有的预言"，此时他所使用的方法使我们想到，他所说的就是当时人们普遍接受的那些著作。显然，"律法"和"先知书"常被人们用来指整本希伯来圣经。

那么，能不能将这种对启示的理解进行引申，使其同样适于新约圣经中的书卷呢？这个问题并不那么容易解决。有某些迹象表明，人们相信这些作者所作的和旧约作者所作的有相同性质。有一处明确提到另一位经卷作者的经文，这就是《彼得后书》3:16。在这里，彼得提到了保罗的著作，并暗示说其中有些难明白的地方。对此，他说道："那无学问、不坚固的人强解，如强解别的经书一样，就自取沉沦。"因此，彼得将保罗的著作与或许为读者熟悉的其他书卷，也就是那些被视为圣经的书卷归为了一类。

65

耶稣和新约作者都把旧约圣经中每个词、音节和标点看得非常重要。

而且，约翰也把自己写的书看成上帝的话语："我们是属上帝的，认识上帝的就听从我们；不属上帝的，就不听从我们。从此我们可以认出真理的灵和谬妄的灵来。"(约壹 4:6)约翰将自己的话视为一种衡量标准。保罗也写道，帖撒罗尼迦人所领受的福音是从圣灵来的(帖前 1:5)，而且也是作为它本来所是即上帝的话语被接受的(帖前 2:13)。显然，这些新约作者都认为，圣经的范围已经从先知时代延伸到了他们那个时代。

第五节　默示的强度

接下来，我们要追问的就是默示的强度问题了。到底默示仅仅是一种普遍影响，可能涉及上帝把写作观念暗示给了人呢，还是说它是一种贯穿始终的影响，就连写作时的遣词造句也都反映了上帝的旨意呢？

当我们考察新约圣经的作者怎样使用旧约圣经时，就会有一种有趣的特点显现出来。我们偶尔会看到一些标记，就是他们把旧约圣经中的每个词、音节和标点都看得非常重要。他们的整个论述，都建立在所查考的圣经上。譬如，在《马太福音》22:32 中，耶稣就引述了《出埃及记》3:6 中的内容："我是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝。"其论点在于经文中用到的动词时态，于是他得出结论说："上帝不是死人的上帝，乃是活人的上帝。"在 44 节中，其论点则与属格的前缀有关："主对我主说。"在这种情况下，耶稣明确说，大卫在讲这些话时是被圣灵感动。显然，大卫是受圣灵感动，才使用他所用的这种特殊方式，甚至具体到了"我主"这个属格的地步。

围绕默示的强度问题，还有另一个论据，就是新约作者归给上帝的那些陈述在原文中则没有特别归给他。其中有一个特别明显的例子，就是《马太福音》19:4—5 的内容，在这里耶稣问道："那起初造人的，是造男造女，并且说……这经你们没有念过吗？"随后，就引用了《创世记》2:24 的内容。然而，在原文中这样的话并不是上帝说的。它不过是对上帝从男人造女人这一事件的评述而已。但是，《创世记》中的话却被耶稣当作上帝所说的话来引用，甚至还是以直接引语的形式来引用的。显然，在耶稣头脑中，旧约圣经中所说的任何话都是上帝所说的。

除了这些特定经文外，我们应该注意到，耶稣常常用这样一种方式来介绍旧约圣经："经上记着说。"圣经所说的每句话都被耶稣视为具有上帝自己话语的效力。这些话是具权威性的。当然，这不是专指圣灵的默示之工是否影响了遣词造句；但是，它确实表明，旧约中的话语始终被看作上帝的话语。人们会从中得出结论说，圣经的默示是如此强烈，甚至包括具体词语的选择。

第六节　默示的模式

我们在建构一种默示论时，有必要对两种可供使用的基本方法有所认识。第一种方式，是默写方式(didactic approach)，这种方式主要强调的是圣经作者实际上说了什么，以及他们使用圣经时所表现出的圣经观如何。这种方法，以沃菲尔德(Benjamin B. Warfield)的著作及"普林斯顿学派"(Princeton School)的神学思想为代表。[7]第二种方法，关注圣经是什么样子，分析作者用来记录事件的方法，并对那些平行经文进行比较。这种方法是杜威·毕格尔(Dewey Beegle)思想的特色，此人发展出了一套主要建立在圣经现象上的默示论。[8]

66

假如我们想保留这两种方法，就必须找出某种途径将它们结合起来。我们将主要探讨其中所包含的教训性材料。这就意味着说，从中得出的结论就是默示影响了作者对词语的选择。然而，我们会通过对现象的考察，来对选择词语的意思是什么作出界定。

我们认为，圣灵所能做的工作就是引导圣经作者的思想。然而，圣灵对人思想的影响是非常明确的。上帝既是全能的，预设上帝的思想比我们的思想更明确就不是没有道理的了。

既然如此，在作者的词汇中必定有一个词可以最恰当地将上帝向他传达的思想表达出来(尽管这个词本身也许还不充分)。圣灵通过造就圣经作者的思想，并激发他的理性，引导他去选择一个特定的词，而不是去选择其他词。

当上帝引导圣经作者用特定的词语(即准确性所在)来表达这种思想时，这种观念本身或许很一般，或许很具体化。这就是语言学家肯尼思·派克(Kenneth Pike)所谓"倍率放大"(magnification)的维度。[9]一个人不能总希望圣经会显示出最大的"倍率放大"效果，或把其中大量的细节都显示出来。确切说，它只会将上帝愿意启示的细节或特性表达出来，而且是放大到上帝愿意我们明白的程度。这就可以解释为何圣经有时没有我们设想的那么详细的原因了。的确，在某些情形下，为了解决某种新情况，圣灵会感动某位圣经作者，用一种比原来更具体的方式将某个概念表达出来。

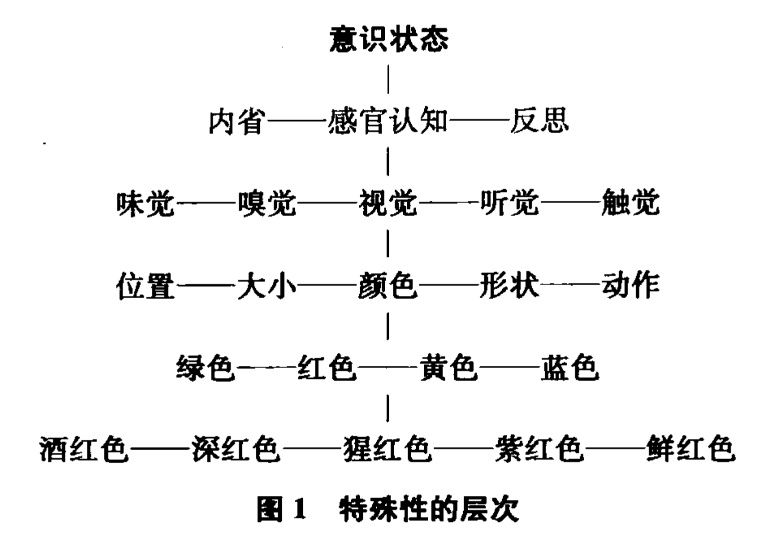


图 1　特殊性的层次

图 1 有助于将我们头脑里的概念表达出来。图 1 将不同的特性、细节或者说放大效果描绘了出来。其中，特性是通过图中的纵轴表达出来的。假设我们探讨的是红色，那这个观念就有一个特定的精确度，既无过之，也无不及。它不会过于详细（如猩红色），也不会过于笼统（如颜色）。它会出现在这个图中的某个特定位置上，既会出现在"普遍性—特殊性"的纵轴上，也会出现在横轴的某个位置上（譬如，是红色，而不是黄色或绿色）。在另一种情况下，人们或许会看到一幅照片的清晰度高一点或低一点（用派克的术语来说，就是放大倍率高一点或低一点），因此也就更清楚一点，或是更模糊一点。当然，若是聚焦的程度不够，那这些细节之处就会变得模糊，甚至是看不到了。然而，我们却不能把这两个向度的东西（即清晰度和聚焦）混淆起来。假如这种观念足够清晰的话，那么在某种特定的语言中，或是某位作者的特定词汇中，就只有一个词能够恰到好处地将其中的意义表达出来。

67

在这里，我们认为，默示包含上帝引导作者的思想，使其恰恰就是上帝想表达出来的意思。有时候，这些思想非常具体；而另一些时候，这些思想又颇为概括。我们也认为，默示是逐字逐句的默示，甚至影响了遣词造句。然而，默示又并不仅仅是逐字默示，因为在某些情况下人的思想比某些可供使用的词汇更准确。譬如，使徒约翰在拔摩岛上所看到的异象，或许就是这种情形，于是就写成了《启示录》。

针对这一问题，人们常会提出反驳，既然默示影响了遣词造句，那必然会变成默写论了。要回答这个问题，我们就不得不对默示的过程加以理论化。在这

里，我们必须注意，就圣经作者，至少就我们能确认其身份的那些作者而言，他们在信仰方面都不是新手。他们已经认识了上帝，从上帝那里领受了教训，并有了一段时间灵性生活的操练。上帝也已经借此在他们生命中动工有一段时间，并透过大量的家庭、社会、教育及宗教体验来预备他们，叫他们能承担起自己所要完成的工作。事实上，保罗提出，在他还没有出生以前上帝就拣选了他（加 1：15）。而且，上帝通过人各种各样的经历，譬如渔夫彼得的经历，塑造他的人格及世界观，使他后来能用在圣经写作中。路加所用的词汇，便是从他所受教育以及他整个人生经历中得来的。在所有这一切中，上帝都在预备他，使他能承担这一工作。

因此，对一位虽然只蒙受了上帝就新方向赐下的提示，但却已经认识上帝有一段时间的圣经作者来说，就有可能"思想上帝的意念"。可以举一个我个人的例子：我有一位秘书，已经在一个教会中许多年了。我最初牧会时，总是把一些信件口授给她记录下来。一年后，我只要把自己思想的大意告诉她，她就能用我的风格把信写出来。到了第三年年底，我只要把自己收到的信件交给她，并请她代为回复就可以了，因为我们已经一起讨论过许多与教会有关的事宜，所以她实际上知道我对这些问题中大部分问题的看法。因此，即便不经过默写，也有可能知道另一个人想说些什么。然而，请注意，这需要以一种亲密无间的关系以及一段很长时间的熟悉为条件。所以，一位圣经作者若具备了我们所描述的这种特定条件，那他就可以不经过口授也能把上帝的信息写下来，就像是上帝亲自记录下来的一样。

这里谈到的默示，既适用于作者，也适用于作品。就默示的主要意思而言，圣经作者才是默示的目标。然而，当圣经作者将圣经诉诸笔端时，这种默示性就同样传达给了这一作品。所以，从引申意义上讲，圣经是上帝所默示的。[10]这颇有点像启示的定义既是启示，也是被启示出来的内容一样（参见边码 58 页）。我们已经注意到，默示是以上帝在圣经作者身上所做的一段相当长的工作为前提的。这不仅包括对圣经作者的预备，也包括对他所使用的材料的预备。尽管默示从严格意义上讲，或许并不适用于对这些材料的保守和传播，但是上帝对这一过程的护理却并不应该被忽略。

因为圣经是上帝所默示的，所以我们就可以确信其中有上帝的训诲。我们虽然没有生活在这些启示或教训起初出现的时代，但这并未使我们置身于被剥

夺了灵性和神学权利的状态中。我们有一个可靠的引导者。我们当努力仔细阅读圣经，因为它实在是上帝所赐给我们的话语。

注　释

[1] Abraham Kuyper, *Principles of Sacred Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 441.

[2] James Martineau, *A Study of Religion: Its Sources and Contents* (Oxford: Clarendon, 1889), pp. 168—171.

[3] Auguste Sabatier, *Outlines of a Philosophy of Religion* (New York: James Pott, 1916). p. 90.

[4] Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 211—222.

[5] J. I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), p. 79.

[6] John R. Rice, *Our God-breathed Book—The Bible* (Murfreesboro, Tenn.: Sword of the Lord, 1969), pp. 192, 261—280. Rice 接受"听写"这一用语，但不接受"机械听写"的表述。

[7] Benjamin B. Warfield, "The Biblical Idea of Inspiration," in *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Graig (London: Marshall, Morgan and Scott, 1951). pp. 131—165.

[8] Dewey Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), pp. 175—197.

[9] Kenneth L. Pike, "Language and Meaning: Strange Dimensions of Truth," *Christianity Today*, 8 May 1961, p. 28.

[10] 我们应当注意的是，《彼得后书》1:20—21 中提到了作者，而在《提摩太后书》3:16 中则提到他们所写的内容。因此，到底默示是与作者相关还是与作品有关的难题，乃是一个伪问题。

第七章　上帝之道的可靠性:无误性

68

本章目标

在读完本章之后,你应该能做到以下几点:

1. 引述几种不同的圣经无误观,并把握每种观点的意义。
2. 从圣经无误与教会关系的角度,就其对神学发展的价值作出评估。
3. 努力解决圣经中那些与圣经无误联系在一起的实际现象。
4. 指出界定圣经无误的原则和例证。
5. 就围绕圣经无误所产生的问题的特征作出描述。

本章内容提要

圣经无误(inerrancy),指圣经在教导的一切内容上都是完全正确的。围绕圣经在何种程度上无误的问题,神学家们一直以来都有争论。假如圣经不是无误的,那我们对上帝的认识就有可能不准确、不可靠。圣经无误是圣经完全是上帝所默示的必然推论。尽管圣经不可能作出像科学那样的具体描述,或像数学那样精确的描述,但圣经无误是指:若是用圣经所处时代的用法来进行判断的话,它所教导的真理就是毫无错误的。

本章研究的问题

- 谈到绝对无误、完全无误或有限无误,意思是什么呢?
- 圣经无误在认识论方面的重要意义是什么?
- 考虑到圣经中平行经文之间的差异,有没有理由完全抛弃圣经无误呢?
- 简要地对圣经无误作出界定。
- 围绕圣经无误的教义存在着哪三个问题,作者对它们作出了什么回应?

本章大纲

各种不同的圣经无误观

圣经无误的重要性

神学上的重要性

历史上的重要性

认识论上的重要性

圣经无误与现象

对圣经无误的界定

相关问题

69 "圣经无误"近来在保守派基督徒中一直都是被激烈争论的话题。这种观点认为,圣经所传讲的一切教训都是完全正确的。对更为广泛的神学群体中的那些人来说,这似乎是一个毫不相关的问题,是对圣经进行考古研究的遗绪。然而,对许多福音派人士来说,圣经无误却是一个极其重要和关键的问题。因此,就需要我们慎重地对待它。从某种实际意义上讲,圣经无误是对圣经教训的一种完成。因为假如上帝已经把关乎他的特殊启示赐给了自己的仆人,又默示他们将它记录下来,那我们就要有圣经确实是这一启示可靠源头的确据。

第一节 各种不同的圣经无误观

"圣经无误"这个术语,对不同的人来说含义有所不同。实际上,人们常会争论到底哪种立场才配恰当冠以这个名字。因此,对当前人们就圣经无误问题所持立场做一个概述,就很重要:

1. 绝对无误论(absolute inerrancy)。这种观点认为,圣经包括对事件相当详细的叙述,既有科学性叙述,也有历史性叙述,都是完全正确的。圣经会给我们这样一种印象,就是圣经作者试图为我们提供大量准确的科学和历史信息。因此,那些明显不一致的地方是能解释清楚的,而且也是必须解释清楚的。譬如,

在《历代志下》4:2 中就有一处对铜海的描述表明，铜海的直径为 10 肘①，圆周为 30 肘。然而，我们清楚知道，圆的周长是 π(3.141 59)乘以直径。如果像圣经所说的那样，铜海是圆形的话，那这里就出现了矛盾，所以必须对此作出解释。[1]

2. 完全无误论(full inerrancy)。这种观点同样也坚持圣经是完全无误的。尽管圣经的主旨并不是为了给人们提供科学和历史信息，但是，圣经中所提出的那些科学和历史见解，却依然是完全正确的。就它们对宗教、神学、灵性信息的观点而言，这种立场与绝对无误说两者之间并无任何根本性差别。然而，它们对科学和历史信息的理解却迥然不同。完全无误说将这些信息视为一种现象，也就是说，这些信息是照着它们在人们眼中的样子描述出来的。它们不一定精确，确切说，它们是人们常用的表述方式，所以常常是一般性的近似描述。然而，它们却是正确的。就它们教导的方式而言，它们教导的内容本质上都是正确的。[2] 70

3. 有限无误论(limited inerrancy)。这种理论同样主张，就关于救恩的教义而言，圣经是正确无误的。然而，它却把在人经验以外、启示出来的那些事物同人可以经验到的那些事物明确区分开来。圣经中那些科学和历史信息反映的是人们在写作圣经时的理解。圣经受他们所处时代的限制。启示和默示并没有叫圣经作者超越自己的常识。上帝默示给他们的不是科学或历史。因此，圣经或许在这些领域中包含被我们称为错误的东西。然而，这种情况却没有太大影响。这是因为圣经不是用来教导人们科学和历史的。然而，就上帝赐下圣经的目的而言，它却是完全正确无误的。[3]

第二节 圣经无误的重要性

为什么教会非要关注圣经无误的问题呢？有些人主张，无误论是一种毫不相干、漏洞百出、叫人误入歧途的问题。有一点，“无误”是一个否定词。若用一个肯定词来描述圣经，要远比它好得多。再者，无误不是一个圣经中的观念。在圣经中，错谬是灵性或道德上的问题，而非理性方面的问题。无误论会使我们偏离正题。这种对无误问题的关注使我们把注意力主要放在圣经中那些细枝末节

① 当时一种计量单位，一肘相当于 0.45 米左右。——译者注

上，并刺激我们把精力花在解决那些小矛盾上，结果就会分散我们的精力，使我们听不到圣经就我们与上帝之间的关系说了什么。最后，这个问题也会给教会带来损害。它在那些有很多相同之处的人士之间制造了不和谐。它把那些原本细枝末节的东西小题大做，当成了主要问题。[4]

鉴于这些方面的考虑，忽略掉圣经无误的问题，"继续讨论那些当务之急的问题"岂不是更好吗？要回答这一问题，我们必须注意到，在围绕圣经无误问题所作的讨论中，从根本上说有一种非常实际的问题存在。有一位正在一个乡村小教会中做见习牧师的神学院学生，对自己教会里的信徒关注的问题做了很好的总结，他说："我教会里的信徒问我：'若是圣经这么说了，我能这么相信吗？'"圣经到底是不是完全正确的，这是一个在神学、历史及认识论上都非常重要的问题。

一、神学上的重要性

耶稣、保罗及其他主要新约人物都把圣经中的细节当作权威来用。这就为圣经完全是由上帝所默示的，甚至为圣经中的遣词造句这类细节做了辩护。假如情况确实如此，那么随之而来的就会有许多暗示。假如上帝全知的话，那他就必然知道所有的事。他不可能不知道什么事，或是在什么事上犯错误。再者，假如上帝全能的话，那他就会影响圣经作者的作品，不叫任何错谬进入最终的作品中。而且，作为一位信实或者诚实的上帝，他当然会以这种方式来运用这些能力，叫人不被圣经误导。因此，我们所持的默示观从逻辑上就会推导出圣经无误论。无误论是完全默示说的必然结论。于是，假如圣经并非完全正确，就反映出我们的默示观岌岌可危了。

二、历史上的重要性

教会在历史上一直都坚持圣经无误论。尽管在现代以前一直没有一种清楚的理论，然而在教会史上却存在一种普遍的信念，就是圣经是完全可靠的。至于这种信念是不是当代的圣经无误论者用"无误"一词所指的意思，并不是一下子就能看明白的。但不管情况如何，我们确实知道：圣经无误论的一般观点并不是最近才发展出来的。

71

我们应该注意，无论何时，人们若抛弃了圣经无误的教义可能给其他教义带

来怎样的影响。一个明显的证据就是，倘若哪位神学家、学派或运动，在一开始就把圣经无误视为一种无足轻重、可有可无的东西，并将其抛弃的话，那他常常会随之抛弃或改变教会原本认为非常重要的其他教义，如基督的神性及三位一体的教义。因为历史是检验各种观念的试金石，我们必然会得出结论：无论是就这一教义本身还是就对其他教义造成的影响而言，偏离对圣经的完全信赖都是非常严重的错误。[5]

三、认识论上的重要性

认识论的问题纯粹是"我们如何知道？"的问题。因为我们认识和坚持某一神学主张为真的基础，就在于它是圣经教导的。认识到圣经所断言的都是正确的，这一点极为重要。假如我们得出结论说，圣经所教导的某些主张（不管是历史主张，还是科学主张）不正确，那么，这种观念就会对神学主张产生深远影响。假如福音派人士放弃了圣经所教导、所断言的就是真理这一立场的话，那他就会寻找别的教义基础。要么可能是通过复兴宗教哲学的做法，要么就可能是通过那种当前被人们称为"关系论"的进路，通过将神学建立在行为科学，如宗教心理学的基础上这类方法来完成的。但是，无论这种替代性基础会采取什么样的形式，都可能有一连串的概念后退，因为它不可能把三位一体和基督从童女所生的真理建立在哲学论证或是人际关系互动的基础上。

第三节　圣经无误与现象

我们相信，圣经无误不是建立在对圣经整个本质进行考察的基础上，而是建立在圣经作者围绕圣经默示问题所作的教导上。这种教导告诉我们，只有圣经才是完全正确的。但是，它并没有确切地告诉我们：无误的本质是什么，或者确切地说，圣经是怎样进行无谬教导的。因为这一原因，我们必须对圣经中的实际现象加以考查。

圣经中有多种类型的问题经文，如圣经描述与世俗历史及科学判断之间有明显矛盾。同样，在圣经中的平行经文之间，如在旧约圣经的《撒母耳记》、《列王纪》、《历代志》之间，及新约圣经的四福音书之间，也存在矛盾。这些相互矛盾之

处，包括纪年问题、数目问题及其他细节问题，甚至还有看似伦理观点上的矛盾。通过将《马可福音》6:8 和《马太福音》10:9—10 以及《路加福音》9:3 加以对比，将《使徒行传》7:6 与《出埃及记》12:40—41 进行对比，将《撒母耳记上》24:1 与《列王纪上》21:1 进行对比，将《雅各书》1:13 与《撒母耳记上》18:10 进行对比，我们就能对各种问题有所了解。

这些问题到底该如何解决呢？人们已经采取了不同方法。在诸多神学家当中，沃菲尔德便主张说：圣经无误论就其本身而言，是一种强有力的考虑，以至于现象实际上是可以忽略的。[6]有些神学家，如杜威·毕格尔就主张，这些问题重重的现象存在，要求我们放弃对圣经无误的信仰。[7]但其他人，如路易斯·高森(Louis Gaussen)则试图通过调和所有不同之处来消除这些令人困扰的现象[8]，他们作出的某些解释似乎相当牵强。

72

在这些方法中，没有哪种解决问题的方法完全令人满意。确切地说，我们走一条温和的调和路线会是最明智的。[9]借此方法，只要那些可供使用的信息能作出满意解释，问题就迎刃而解了。然而，对其中某些问题而言，我们只是缺少足够信息来完全理解它们罢了。但我们却仍可以继续立足于圣经自己的宣告，来坚持圣经无误论。因为我们知道，假如我们获得了所有信息，那问题也就迎刃而解了。

第四节　对圣经无误的界定

现在，我们就可以把自己对圣经无误论的理解作如下表述了：圣经，若是按当初写作时的文化水平与交流方式的发展程度来正确解释，并就上帝赐下圣经的目的而言，所做的判断都是完全正确的。这一定义反映的是完全无误论的观点。这种观点，正像我们在本章开篇处指出的那样，是处于绝对无误论与有限无误论之间的一种观点。

现在，有必要对这一定义进行详细阐述和解释。在这里，我们的目的并不是试图解决所有的问题。不如说，我们会关注那些主要的原则和例证，它们有助于我们对无误论作出更具体的界定，并解决其中某些困难。

1. 无误论与圣经所判断和主张的内容有关，而并非仅仅与那些记载的东西

有关。圣经载有那些不敬虔之人所说的话。圣经中有这类表述，并不意味着它们就是真理，这不过是保证圣经记载是正确的。对那些敬虔之人在没有圣灵默示的情况下所说的话，也可作出同样判断。在《使徒行传》7章中，司提反尽管被圣灵充满，但或许并没有蒙受上帝的默示。因此，在第6节中，他对纪年的陈述就不一定毫无错误。这就显明，即使保罗和彼得在某些情况下也可能会作出不正确的描述。然而，圣经作者记载的事，不管其源头如何，当它被放在传讲的信息中作为一种主张，而不仅是作为一种记录时，就一定可以判定它是正确的。这并不保证作者所引用的书籍就有正典性。即便没有特殊启示或默示，那些不信的人仍可握有真理。正因为有人主张圣经中所有内容都是正确的，所以也就没有必要主张一切真理都包括在圣经里。因此，《犹大书》提到了两本不是正典的书卷(9、14—15)，并不必然导致问题出现，因为人们不必非得要么相信犹大所断言的错误，要么相信《以诺书》及《摩西升天记》是上帝所默示的书卷，应该被包括在旧约正典中。

当我们按照圣经成书的目的来判断时，圣经中的主张就是完全正确的。

于是，问题就产生了。无误除了可用在陈述词上以外，是否也可用在表示情态的语词上呢？圣经中除了判断以外，还包含问题、意愿、命令等内容。然而，这些内容通常不容易用正确与错误来判断。因此，无误论似乎并不适用于它们。然而，圣经中有某些宣告和判断(不管是明确表达的，还是暗示的)，说某个人问了这样一个问题，表达了这样一种意愿，或发出了这样一种命令。尽管"当爱你的仇敌"这一陈述不能简单地被判定为正确或错误，但如果是"耶稣说'当爱你的仇敌'"，就很容易作出正确或错误的判断了。作为圣经中的一个判断，它就是无误的。

2. 我们必须按圣经用来表达这一陈述的文化背景，来判断圣经的真实与否。我们应该用圣经自己的文化形式和标准来判断圣经。比如，我们不能奢望，在我们所处的批量印刷与销售时代引文达到的那种精确程度能出现在第一世纪。我们也应当认识到，数字在古代通常是以象征方式来使用的，与我们当今的时代相比，更是如此。父母为自己子女起的名字，同样也有一种特殊意义。这种情形，

73

今天已经很少出现了。“儿子”这个词，在我们的语言和文化中基本上只有一种意思。然而，在圣经时代，它的含义要广得多，几乎等同于“后裔”这个词的意思。所以，在我们这个时代的文化和圣经时代的文化之间，有很大分歧。当我们谈到无误时，我们的意思是说，按其所处时代的文化而言，圣经中的判断是无误的。

3. 就写作圣经的目的而言，圣经中的判断是完全正确的。在这里，准确程度按写作目的会有所不同(对这种特性，我们前面已经提及)。假设有一个虚构的例子，圣经中记载了一场战斗，其中有 9 476 人参加了这场战斗。那么，到底哪个数字是正确(亦即无误)的记录呢？10 000 人准确吗？9 000 人呢？9 500 人呢？9 480 人呢？9 475 人呢？还是说只有 9 476 人才是正确的记载呢？问题的答案是：这就要看写作的目的了。假如这一记录是一位军官要呈给自己上司的正式军事文件，那这个数字就必须是准确的。这是唯一可以确定有没有人开小差的方法。另一方面，假若目的只是要人们对这场战斗的规模有所了解，那一个约略的数字，如 10 000 人就是合适的。在这种情况下，这一数字就是准确的。《历代志下》4:2 中铜海的例子也是如此。假如它的目的是要给出铜海的尺寸，要造一个一模一样的复制品，那么知道这个铜海是否直径 10 肘，或圆周 30 肘，就很重要。但是，假如目的只是使人对这个铜海的大小有个概念，那么《历代志》作者所提供的约略信息也就足够了，因此也就可以被判定为是完全正确的。在圣经中我们常常会发现这种约略的信息。

给人们提供约略的信息，是我们的文化中一种常见的做法。例如有一个人，上一年他的实际收入是 50 118.82 美元。假如有人问他：去年你的总收入是多少？他回答说：“50 000 美元。”那他所讲的到底是实话，还是假话呢？这就要看他说话时的环境和背景了。假如这个问题是一个朋友在非正式社交场合中讨论生活花费时提出来的，那他讲的就是实话。但是，假如这个问题是一位地方税收人员在进行一次稽核，那他就没有说实话。

我们在判定某些事正确与否时，必须把写作的目的考虑进来。这不仅适用于数字的使用，也适用于圣经历史叙述中的历史纪年。在某些情况下，为了向不同的人传达同样的内容，在用词上作出调整是必要的。因此，路加用的是“在至高之处有荣光”，而马太和马可则使用“高高在上和撒那”。就路加的外邦读者来说，前者会比后者表达的意思更清楚。还有就是对其内容加以延展或浓缩，也是圣经作者使用的方法。这种方法经常为今天的传道人所使用，并没有被人们指

责为不忠于圣经。

4. 圣经中对历史事件及科学事件的记载，使用的与其说是一种技术性语言，不如说是一种对现象描述性的语言。也就是说：作者记载的东西是事物在人们眼中呈现的样子。在这类做法中，有一个人们已普遍注意到的例子，它与日出问题有关。假如一位天气预报员在晚间新闻中报告说，明天太阳会在 6 时 37 分升起，那么，从严格的技术角度来说，他就犯了错误。这是因为自哥白尼时代以来，人们就早已知道并不是太阳围绕地球运动，而是地球在围绕太阳运动。但是，若就这种通用的表达方式而言，却并没有什么问题。实际上，即便是在科技圈子里，“日出”这个词也已成为一种惯用语。尽管科学家通常会用到这一术语，但他们却并没有直白地理解它。同样，圣经中的记载并没有试图在科学上做到精确无误。圣经并没有试图对实际发生的事加以理论化，如耶利歌城墙的倒塌，或约旦河断流，或者说约旦河水被截流。圣经作者不过是把他们看到的事物，也就是事物呈现在他们眼前的样子记下来。

5. 对解经过程中遇到的困难，我们不应预先就将其判为错误的标记。文中已经提出，我们并非要仓促地提出一套明确解决问题的方法。还是等人们发现了那些仍未发现的信息为妙，相信只要我们占有了所有信息，问题也就迎刃而解了。在某些情况下，信息或许永远也不会出现。然而，激励人心的是，随着越来越多信息的出现，情况已经在朝问题解决的方向发展。一个世纪前的某些严重问题，如以赛亚所提到的撒珥根(Sargon)这个人的问题(参见赛 20:1)，不仅已经得到了令人满意的解决，而且还没有任何人为的歪曲。即使是犹大的死这件事，似乎现在也已经有了一个可操作的合理解释。 74

按照《马太福音》27:5 的记载，犹大是上吊自杀的。然而，在《使徒行传》1:18 中却说他“以后身子仆倒，肚腹崩裂，肠子都流出来”。在《使徒行传》中，围绕犹大的死这个问题，有一个特定的希腊语单词 *prēnēs*，是它造成了这一困难。长期以来，这个单词被人们理解成是指身子仆倒。然而，21 世纪对纸草的研究已经揭示出这个单词在古希腊共通语中还有另一层意思。这个词同样也可以指“鼓起来”的意思。[10]现在，我们就有可能设想出一种犹大死亡的方式，似乎可以把所有的信息都协调起来。犹大在上吊以后，有一段时间并没有被人们所发现。在这种情况下，他的肚子就首先开始腐烂，使他的肚子鼓起来，这是未经防腐处理的尸体共有的特点(即便是那些已经涂过防腐剂的尸体，假如几天之后没有再

涂，情况也会如此）。因此，犹大的肚子就开始鼓了起来，并在中间部位崩裂开了，于是肠子就流了出来。尽管我们无法知道实际发生的情况，但这却似乎是可以解决这一难题的恰当办法。我们必须不断努力，来解决我们在理解圣经过程中面对的所有这类问题。

第五节　相关问题

1. 圣经无误是不是一个恰当的术语呢，还是说应该避免使用这一术语？这一点牵涉到几个问题。其中一个问题就是，这个词可能带有极为具体的含义，是诸如正确性、忠实性、可靠性，甚至精确性（从较小范围来讲）都不具有的。然而，因为“无误”这个词已经很通用了，或许使用这个词是明智之举。另一方面，单单使用这一术语还不够，这是因为正如我们看到的那样，不同的人已经赋予了它截然相反的意思。威廉·贺德恩（William Hordern）所说的话恰如其分，可在这里作为告诫：“对基要派和非保守派而言，新保守派往往就像在说：‘圣经是无误的，但这并不意味着圣经中没有错误。’”[11]我们在使用这个词时必须小心谨慎，以免造成误解。

2. 我们必须对“错误”一词的含义作出定义。若没有做到这一点，无误也就失去了意义。假如有一个“语言伸缩性的无穷因数”，所以“真理”一词就只能一点点延伸，再一点点延伸，直到将一切都包含进来。因此，我们必须做好准备，到底要把什么东西视为错误的。圣经中那些明显与事实抵触（或者经文间彼此抵触）的陈述肯定应该被视为错误的。假如耶稣没有死在十字架上，假如他没有平静风和海浪，假如耶利歌的城墙没有倒塌，假如以色列民族没有脱离埃及地的捆绑并动身前往应许之地，那圣经就是错误的。

3. 圣经无误的教义，从严格意义上讲，只适用于原文；但是，若从引申意义上讲，也同样适于抄本和译本。也就是说，它们在多大程度上反映了原文，也就在多大程度上是无误的。这种观点常被人们嘲笑为一种托词，他们指出没有哪个人看到过无误的原文。[12]然而，正像卡尔·亨利（Carl Henry）指出的那样，也没有哪个人看到过错谬的原文。[13]我们必须重申，抄本和译本同样也是上帝的话语，它们在多大程度上保留了原文信息，它们也就在多大程度上是正确的。我们

75

在说它们是上帝的话语时，想到的当然不是圣经作者的最初默示过程。而是说，就附加在圣经上的延伸意义而言，它们是上帝的话语。所以，尽管毫无疑问保罗所提到的圣经乃是一个抄本，而且或许同时也是一个译本（七十士译本），但是，保罗仍然可以写信给提摩太说：圣经都是上帝所默示的。

在一个充满如此多错谬观念和如此众说纷纭的世界中，圣经是一个可靠的引导源头。因为当圣经得到正确解释时，它所教导的一切就是完全可以依靠的。圣经是确实、可靠和值得信赖的权威。

注　释

[1] Harold Lindsell, *The Battle for the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), pp. 165—166.

[2] Roger Nicole, "The Nature of Inerrancy," in *Inerrancy and Common Sense*, ed. Roger Nicole and J. Ramsey Michaels(Grand Rapids: Baker, 1980), pp. 71—95.

[3] Daniel P. Fuller, "Benjamin B. Warfield's View of Faith and History," *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 11(1968):75—83.

[4] David Hubbard, "The Irrelevancy of Inerrancy," in *Biblical Authourity*, ed. Jack Rogers (Waco, Tex.: Word, 1977), pp. 151—181.

[5] Richard Lovelace, " Inerrancy: Some Historical Perspectives," in *Inerrancy and Common Sense*, ed. Nicole and Michaels, pp. 26—36.

[6] Benjamin B. Warfield "The Real Problem of Inspiration," in *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig (London: Marshall, Morgan and Scott, 1951), pp. 219—220.

[7] Dewey Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility*(Grand Rapids: Eerdmans, 1973), pp. 195—197.

[8] Louis Gaussen, *The Inspiration of the Holy Scriptures*(Chicago: Moody, 1949).

[9] Everett Harrison," The Phenomena of Scripture," in *Revelation and the Bible*, ed. Carl Henry(Grand Rapids: Baker, 1959), pp. 237—250.

[10] G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1937), p. 377.

[11] William Hordern, *New Directions in Theology Today*, vol. 1, *Introduction*(Philadelphia: Westminster, 1966), p. 83.

[12] Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility*, pp. 156—159.

[13] Reported in Harrison, "Phenomena of Scriputure, " p. 239.

76

第八章　上帝之道的能力:权威性

本章目标

在读完本章之后,你应该能做到以下几点:

1. 对“权威”一词作出界定,并在宗教领域中重新对宗教权威作出界定。
2. 对通过圣经是出自上帝且为圣灵所著来确立圣经含义的方法有所认识。
3. 区分权威中的客观与主观因素。
4. 从指称意义的角度对圣经与理性之间的关系作出解释。
5. 就围绕圣经问题的两种权威,即历史性权威和规范性权威进行比较。

本章内容提要

作为一切真理的缔造者和源头,上帝有权叫全人类相信他,且顺服他。尽管在某些情况下,上帝会直接行使权威;但是,通常上帝会利用其他工具,譬如将他的信息传达给人类。这种情形出现在圣经中。圣灵光照并将圣经中的教导应用到人的理性和心灵中。整本圣经都具有历史性权威,也就是说,它正确地告诉我们发生了什么事,以及上帝在特定时间、特定地点希望从特定人那里得到什么。圣经中的部分内容同样也具有规范性权威。这就意味着:圣经中的这部分内容,在上帝起初赐下时怎样,也就要怎样来加以应用和遵守。

本章研究的问题

- 倘若我们要明白圣经,并对其中的真理有所把握的话,为什么需要圣灵呢?
- 就其与圣灵的关系而言,《哥林多前书》2:14 节中的内容有什么重要之处呢?
- 比较对照权威中的客观与主观因素。
- 释经学与护教学如何被牵涉到圣经与理性的关系之中?

本章大纲

宗教权威

圣灵内在的作为

权威中客观与主观的要素

圣经和理性

历史性权威和规范性权威

第一节 宗教权威

77

我们所谓的权威，是指命令人们去相信并/或行动的权利。在我们当今的社会中，权威是一个引起太多争论的题目。人们常常会拒绝承认和服从外在权威，而是以自己的判断为最终依据。在宗教领域，甚至还存在一种强烈反建制教会的情绪(antiestablishmentarian mood)①，在这一领域中，人们常会坚持个人判断。譬如，有许多罗马天主教的信徒就对教皇权威无误的传统观念提出了质疑。

关于宗教权威，关键问题是：是不是有什么人、什么组织或什么文件有权在宗教事务中规定人们的信仰和行为呢？就终极意义而言，倘若有一位超越于人类和受造界其他事物之上的至高者存在，那他就有权来决定我们到底要相信什么，以及我们到底该怎样来生活。这一卷指出，上帝是宗教事务的终极权威。上帝有权确定人的信仰和行事标准，这既是因为他本质的缘故，也是因为他行为的缘故。然而，若就重大问题而言，上帝却并不会直接行事。确切地说，他已经借着创作一本书，亦即圣经，将权柄赋予了他人。正因为圣经传递的是来自上帝的信息，所以圣经便带有与上帝亲自发出的命令相同的效力，就像他亲自向我们说话一样。

---

① Antiestablishmentarian 即主张现存的权利结构都是腐败的、倒退的、剥削人的，并采取相应的策略、态度以反对现存的权利结构或其他事物，譬如社会、政府和教会等的一群人，他们反对参军、反对参加议会，在这里指反对传统教会(或建制教会)的人。——译者注

第二节　圣灵内在的作为

所谓启示，就是上帝将自己的真理显明给世人知道。所谓默示，则是保证圣经中所说的话就是上帝所要说的话，就像上帝在直接说话一样。然而，在这一链条中，还需要有另一种因素存在。因为若要让圣经起到像上帝对我们说话一样的作用，圣经读者就需要明白圣经中的意义，并相信它们是出于上帝，是上帝所写成的。这是借着圣灵内在的作为来完成的，他光照听圣经之人或读圣经之人的理性，叫他们明白圣经中的含义，并在他们心里产生出一种对圣经真理及其确定性的确信来。

假若我们要明白圣经的含义，并确信其中的真理，就有许多理由说明为何我们需要圣灵的光照和见证。（教会和人的理性都不能做到这一点。）首先，上帝和人有本体上的差别。上帝是超越的，他的作为高于我们的意念。上帝绝不可能被我们有限的观念所把握，或用我们人类的语言来言说。上帝是可以被认识的，但却不能被全然认识。这些限制是人类自身的存在所固有的。它们不是因为人的堕落，或因为某个人的罪造成的，而是从这种“造物主与受造物”之间的关系产生的。

78

圣经作为上帝旨意的表达形式，有权利来界定我们在宗教事务上到底应该相信什么，以及我们到底应当如何去行事为人。

我们之所以需要圣灵的特殊作为的第二个原因，是我们需要对属乎上帝的事物抱有确信。在生与死的问题上（即灵性生命与永生问题上），我们要把握的绝不仅仅是可能性而已。我们对确定性的需要，直接与那些处于危险中的事物休戚相关，我们需要一种人类理性不能提供的确定性。假如一个人要决定买什么汽车，或给自己家刷什么墙面漆，只要把每种选择的好处都列举出来就行了（其中好处最多的那种选择，常常就是最好的选择）。然而，倘若这个问题是我们应该去相信谁，或应该去相信什么，好叫我们得享永生的话，那这种对确定性的需要就更大了。

我们之所以需要圣灵内在的作为的第三个原因，在于人类的罪性所造成的各种局限。在《马太福音》13:13—15 以及《马可福音》8:18 中，耶稣便提到说：有人听是要听到，却不明白；看是要看到，却不晓得。对这种状况的描述贯穿了整本新约圣经。因为这百姓油蒙了心，耳朵发沉，眼睛闭着（太 13:15）。“因为，他们虽然知道上帝，却不当作上帝荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。”（罗 1:21）在《罗马书》11:8 中，将造成这种状况的原因归结到了上帝那里，是“上帝给他们昏迷的心，眼睛不能看见，耳朵不能听见，直到今日”。因此，他们的“眼睛昏蒙”（10 节）。所有这一切以及无数其他情形，都为我们需要圣灵某种特殊的作为来加强人的理解和悟性提供了论证。

在《哥林多前书》2:14 中，保罗告诉我们：那些没有重生的人（亦即那既不领会也不明白的人）不领会上帝圣灵的事。在希腊原文中，我们看到了 *dechomai* 这个词，它并不仅仅是指“收到”某种东西，而是指“接受”某种东西，并欢迎它，不管这是一件礼品也好，一种观念也罢。[1]那些没有重生的人，他们之所以不能接受圣灵的恩赐，乃是因为他们把上帝的智慧看为愚拙；他们之所以不能明白这事，乃是因为他没有对此进行属灵的关心和考察。因此，问题并不仅仅是那些不信上帝的人不愿接受那来自上帝的恩赐和智慧，而是说，倘若没有上帝圣灵的帮助，那些没有重生的人就不能明白这些事。

在《哥林多前书》2:14 中，有一个牢固的证据，证明我们若无圣灵帮助，就不能明白这些事。11 节中说，只有上帝的灵才能明白上帝的事。保罗同样也在 1:20—21 中指出，世人凭着自己的智慧不能认识上帝，因为上帝已经叫世人的智慧变成了愚拙。诚然，世人的智慧在上帝看来是愚拙的。圣灵的恩赐，不是借着人所传讲的智慧的话语赐下来的，而是借着圣灵赐下来的（林前 2:13）。从以上这些探讨中便可看出，保罗并不是在谈论：那些没有圣灵的人明白了，却不接受；而是说，他们之所以不接受，至少从一定程度上讲，是因为他们不明白。

但是，当圣灵开始在我们心里动工时，这种状况就被克服了。保罗谈到照明人心中的眼睛，这里所用的动词表明：有些事上帝已经做了，且仍在起作用（弗 1:18）。在《哥林多后书》3 章中，保罗说到要除掉那遮在人心上的帕子（16 节），好叫我们敞着脸得以看见主的荣光。新约圣经也用各种不同的方式提到了这种光照：心受割礼（罗 2:29），被一切灵性的智慧、悟性充满（西 1:9），认识耶稣基督智慧的恩赐（约壹 5:20），听上帝儿子的话（约 10:30）。那原本在人看来愚拙的（林

79

前 1:18，2:14)和绊脚石(林前 1:23)之事，此时却被相信他的人看为上帝的能力(林前 1:18)，看为上帝的奥秘和隐藏的智慧(林前 1:24；2:7)，看为基督的心(林前 2:16)。

我们在这里描述的是圣灵一次性的作为，也就是叫人重生的作为。它叫那些相信的人和不相信的人之间有了天壤之别。然而，在相信上帝的人生命中，圣灵仍会持续不断工作。对这一作为，耶稣在《约翰福音》14—16 章中，向自己的门徒做了描述和说明。

> 1. "但保惠师，就是父因我的名所要差来的圣灵，他要将一切的事指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话。"(14:26)
>
> 2. "但我要从父那里差保惠师来，就是从父出来真理的圣灵，他来了，就要为我作见证。你们也要作见证，因为你们从起头就与我同在。"(15:26—27)
>
> 3. 圣灵会叫人确知(*elenchō*)世人的罪、义和审判(约 16:8)。这个特殊的字眼暗含着一层责备的意思，是用一种叫人可以信的方式表达出来的。这一点和 *epitimaō* 一词相对，其中或许只是带上了一丝不配的责备(太 16:22)，或者说无效(路 23:40)的责备之意。[2]
>
> 4. 圣灵会引导凡相信上帝的人进入一切的真理。因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来(约 16:13)。在这一过程中，他也要荣耀耶稣(约 16:14)。

特别需要注意的是把圣灵称为真理的圣灵这种说法(约 14:17)。约翰对耶稣所说的话做了描述，这不是说圣灵是真实的灵，而是说圣灵乃是真理的灵。这一点或许并不能说明任何东西，只不过是将亚兰语翻译成了希腊语的一种形式罢了；但更有可能，这是在说圣灵的本质乃是真理。圣灵就是将真理传达给人的那位。世人之所以不接待他[*lambanō*，"接待"一词的简单形式；与 *dechomai*(接受)相对]，乃是因为世人既看不见他，也不认识他。而信上帝的人之所以认识他，是因为耶稣与他们同在，同时也住在他们里面。

我们应当对《约翰福音》14—16 章中的内容做一个归纳总结。圣灵引导门徒进入真理，叫门徒想起耶稣对他们所说的话来。他不是凭着自己说话，是将他所听见的都说出来。他叫人信，为基督作见证。看来，这种作为与其说是一种新的

事工，或者说是对上帝已经启示出来的真理所做的一种补充，确切地说是圣灵针对上帝已经启示出来的真理所采取的行动。因此，圣灵的事工涉及阐明真理、叫人相信，说服人并叫人确信，但不是新启示。

第三节　权威中客观与主观的要素

因此，正如图 2 中所列举的情形，这里有一种被伯纳德・兰姆(Bernard Ramm)称为权威的模式。[3]这种客观性的道，即成文的、上帝所默示的圣经，与主观性的道，即圣灵内在的光照与说服工作，一起构成了对基督徒的权威。

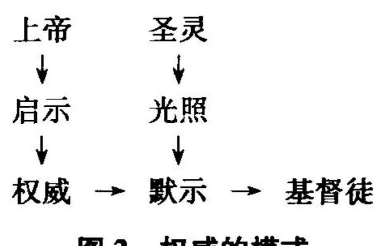


图 2　权威的模式

17 世纪的经院派正统神学，实际上主张唯独圣经才是信仰的权威。在某些情况下，这种观点同样也成为 20 世纪基要主义的立场。那些坚持这种立场的人，从圣经中看到了一种客观特质，它会自动将人带入与上帝的相交之中。于是，每日阅读圣经便被人们视为能带给人价值的一件事，不仅是圣经中的价值，而且也是关于圣经的价值。“冬吃萝卜夏吃姜，不劳医生开药方”这句古老的谚语，在神学上有一个谚语可以与之媲美：“一天读一章，魔鬼跑光光”。在这里，有一种潜在的危险，就是圣经几乎成了一种偶像。[4]

80

这种客观性的道，即成文的、上帝所默示出来的圣经，与主观性的道，即圣灵内在的光照与说服工作，一起构成了基督徒的权威。

另一方面，有某些群体则把圣灵视为基督徒主要的权威。譬如，某些灵恩派团体就相信今天仍然会有特殊启示出现，会有来自上帝的新信息借着圣灵赐给人们。在大多数情况下，这些信息被人们视为在解释某些圣经信息中的真实意

思。因此，这里提出的观点是：尽管圣经具有权威性，但在实践中若不借着圣灵的特殊作为，圣经中的意思就不能被人们发现。[5]

实际上，是这两种因素合起来共同构成了权威。这两者我们都需要。成文的圣经，若得到正确解释，就可以成为权威的客观基础。圣灵的光照与说服工作，也就成了其中主观的维度。这两者一道使基督徒在生活中获得了必不可少的成熟——即头脑冷静，内心火热（而不是内心冷淡，头脑发热）。正像一位牧师用一种相当粗犷的方式说道："你若只有圣经而没有圣灵，那你就会枯干掉。你若只有圣灵却没有圣经，那你就会被冲昏头脑。但是，你若又有圣经，又有圣灵，那你就会成长。"

第四节　圣经和理性

围绕圣经的权威与启示间的关系，在这一点上就产生了一个问题：在这里，会不会产生某种冲突呢？从表面上看，权威是圣经；但是，各种解释方法的引入就影响了圣经，将其中的意思给抽离掉了。假如理性成了解经方法，那么因为它实际上是出自一种更高的权威立场，所以真正的权威不就变成了理性而非圣经了吗？

在这里，我们必须在立法权与司法权之间作出区分。在联邦政府中，众议院行使立法权，而司法系统（最终是最高法院）则裁定立法的意思到底是什么。它们是两个独立的部门，每一个都拥有属于自己的权威。

这似乎是探讨圣经与理性间关系的一个好途径。圣经赋予了我们信仰的内容以及我们行事为人的标准。理性则不能告诉我们所信仰的内容是什么。然而，当我们需要确定圣经中的意思到底是什么，以及在后一个阶段中判定它到底是否正确时，那我们就必须运用理性的力量。我们必须采用最好的诠释方法或释经方法。而且，我们必须通过对这些证据的合理考察与评估，来确定到底基督教的信仰体系是否正确。我们把这一做法称为护教。尽管圣经中有一种自我解释的维度，然而圣经却不能单独将其含义告诉我们。因此，若从圣经告诉了我们应当做什么和应当信什么的意义上讲，把圣经视为我们的最高标准，并采用不同的解经及释经方法来确定圣经中的含义，就没有什么冲突的地方了。

第五节　历史性权威和规范性权威

我们需要引出并对其加以解释的还有另一种区分。它所关注的是圣经借以成为我们权威的方法。若就它告诉了我们圣经时代上帝对某些个人或群体的旨意是什么的意义上而言，圣经当然具有权威性。在这里，需要考虑的问题是：圣经中既对那些人有约束力，又对我们有约束力的东西是什么？

我们有必要将它划分为两种权威形式：历史性权威与规范性权威。圣经告诉我们：上帝吩咐给圣经时代那些人的是什么，以及他希望我们做什么。就圣经教导我们发生了什么，以及圣经时代的人们得到了什么吩咐而言，圣经所具有的是历史性权威。但是，圣经是否同时也具有规范性权威呢？我们是否也要采取同样行动，就像上帝要那些人所做的一样呢？在这里，我们必须小心谨慎，不可操之过急，把上帝对那些人的旨意等同于上帝对我们的旨意。所以，就有必要判断那一信息永恒的本质是什么，以及哪些是它暂时性的表达形式。很有可能，某些东西具有历史性权威，却不具有规范性权威。

注　释

[1] William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, eds, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 4th ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1957), p. 176.

[2] Richard Trench, *Synonyms of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 13—15.

[3] Bernard Ramm, *The Pattern of Religious Authority*(Grand Rapids: Eerdmans, 1968).

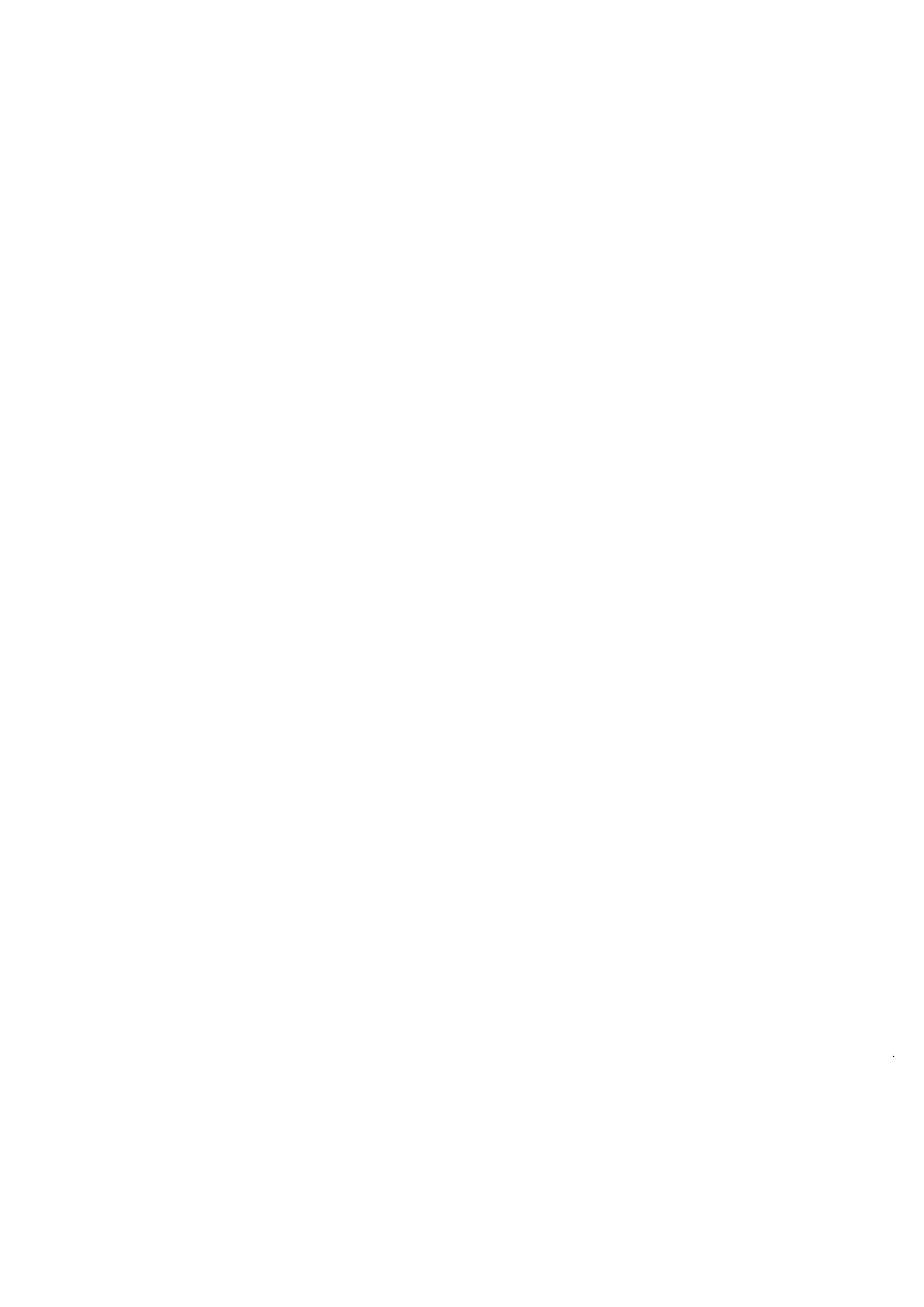
[4] A. C. McGiffert, *Protestant Thought Before Kant*(New York: Harper, 1961), p. 146.

[5] 有一个教会，正待在两个建新教堂的计划间作出抉择。其中一位教会成员主张说：上帝已经告诉他教会应当采纳建一座更大的教堂的计划。他的根据就是：这个建大教堂的计划中的座位数目与小教堂计划中的坐位数目的比乃是五比三，恰恰就是以利沙告诉约阿施要他击打地的数目与他实际击打地的数目之比（王下 13：18—19）。教会最终就因为在这一点以及与之相似的问题上的分歧发生了分裂。



第三部分

上帝的本质



第九章　上　帝　论

85

本章目标

在读完本章之后,你应该能做到以下几点：

1. 概述上帝临在性与超越性的圣经基础。
2. 从圣经的观点出发,分辨至少五种影响我们的理解与我们的生活的关于上帝临在性观点的含义。
3. 从圣经的观点出发,分辨六种影响我们的信仰与我们的生活的关于上帝超越性观点的含义。
4. 区分上帝的属性与三位一体不同位格的特质。
5. 分辨上帝的属性与上帝的作为。
6. 将上帝的属性划分成上帝的伟大属性和他的良善属性。

本章内容提要

圣经教导人们说,上帝既是临在的也是超越的。上帝临在于受造物中并在其中行事,但上帝却超越于他所造的万物。对于这种圣经中的观点,我们必须保持平衡。倾向于强调上帝属性中的一方面或是另一方面,将会导致人们对上帝有错误的认识。人们采用不同的方法来对上帝的属性或特性进行划分。我们则选择了以下这种划分方式,即将其划分成为伟大的属性与良善的属性。

本章研究的问题

- 到底存在着哪些问题和曲解之处,证明人需要对上帝有一种正确的认识呢?
- 当我们要么过分强调上帝的临在性,要么过分强调上帝的超越性时,会出现哪些困难呢?
- 到底我们会怎样把上帝的属性与作为混淆起来呢?请举例说明。

● 上帝的本质与上帝的属性之间的关系是怎样的呢？

本章大纲

上帝的临在性与超越性

临在性的含义

超越性的含义

属性的本质

属性的划分

86 对其余大部分神学内容来说，上帝论乃是核心内容。一个人的上帝观如何，甚至可以为他提供一种完整的架构；人们可以在其中构筑自己的神学，并借此安身立命。它可以为一个人的教牧风格及其生命哲学带来色彩。

目前，存在两个层次的难题与困境，这显示出人们需要对上帝有一种正确的认识。首先，是常见层次上的难题，或者说实践层次上的难题。菲利普斯(J. B. Phillips)在其所著的《你的上帝太小了》(*Your God Is Too Small*)一书中就已指出，人们对上帝存在某些普遍的歪曲认识。[1]有些人把上帝看成有那么一种天堂警察的味道，他找准机会就把那些正在犯错和背离正道的人抓个正着。有一首流行的乡村歌曲就唱出了这种观点："上帝要为这抓住你，上帝要为这抓住你，东躲西藏没有用，因上帝知你在哪里。"保险公司在提到"上帝的作为"(acts of God，保险公司将其译为"天灾")时，总是指那些灾难性的事件，似乎显示他们头脑里有一位大有能力、作恶多端的上帝。还有一种与之相反的观点，认为上帝是一位慈眉善目的老爷爷，这同样颇为流行。在这里，上帝被看作一位溺爱孩子、慈眉善目的老绅士，永远也不愿意打扰人们享受自己的生活。倘若我们要让自己的灵性生命有任何实在意义和深度，那这些观点以及许多对上帝的错误认识都必须予以纠正。

那些存在于更深层次上的复杂问题同样也指出，人们必须有一种正确的上帝观。要对上帝有一种合乎圣经的认识常常很困难。在早期教会中，三位一体的教义就曾引起过特别的张力和辩论。尽管这一特定问题并未完全消除，让位于现在的问题，但其他问题却已成为我们今天的重要问题。其中一个问题，是围绕上帝与受造物之间的关系产生的。难道上帝如此独立且脱离于他的受造物之

外(超然性),因此他不通过受造物来工作,所以也就不能通过受造界的任何事物来认识他吗?或者说,在人类社会及自然进程中,我们能找到上帝吗(临在性)?诸如此类的问题,都需要我们对上帝的认识有一种清楚的思考和审慎的解释。

人们在努力认识上帝的过程中,已经犯了许多错误,其中有些错误本质上是互相对立的。一种情形就是,人们对上帝的分析过分条分缕析。在这一过程中,上帝实际是被人们拿来解剖了。人们把上帝的属性一一陈列出来,并加以分类,使用的方法就像解剖学课本中所用的方法一样。[2]人们同样有可能会把研究上帝当成一件过于思辨的事情。而且,在这种情况下,思辨结论本身而不是与上帝有一种更亲密的关系就成了它的目的。这种研究不应该成为这个样子。确切说,我们应该把研究上帝的本质看成更确切认识上帝,因此也就与上帝有更亲密个人关系的一种方法。

87

第一节　上帝的临在性与超越性

有一对要着重强调的重要问题,是我们务必确实持守的,这就是上帝在受造物中的临在性以及对受造物的超越性。这两方面的真理在圣经中都有教导。譬如,在《耶利米书》23:24 中,就着重强调上帝在宇宙中的内在性。"耶和华说:'人岂能在隐密处藏身,使我看不见他呢?'耶和华说:'我岂不充满天地吗?'"然而,正是在这段经文中,上帝的临在性与超越性却又是一同出现的:"耶和华说,'我岂为近处的上帝呢?不也为远处的上帝吗?'"(23 节)使徒保罗在雅典的战神玛斯山上对那些哲学家们说:"其实他离我们各人不远,我们生活、动作、存留,都在乎他。就如你们作诗的,有人说:'我们也是他所生的。'"(徒 17:27—28)

另一方面,在《以赛亚书》55:8—9 中,我们看到上帝的意念和道路超越于我们的意念和道路之上,"耶和华说:'我的意念非同你们的意念,我的道路非同你们的道路。天怎样高过地,照样,我的道路高过你们的道路,我的意念高过你们的意念。'"《以赛亚书》6:5 将上帝描绘成坐在高高的宝座之上,有撒拉弗呼喊说:"圣哉,圣哉,圣哉,万军之耶和华。"以赛亚非常清楚自己的不洁与不配。然而,在这里却仍然有上帝临在的见证,因为撒拉弗呼喊说:"他的荣光充满全地。"(3 节)

上帝的临在性意思是指:上帝临在于他所造之物中,临在于人类中,甚至临

在于那些不相信他也不顺服他的人中，并在他所造之物中行动。上帝的影响遍及各处。他临在于自然界中，且通过自然界行事。上帝的超越性意思是指：上帝并不仅仅是自然界或人性的本质所在，他也并不仅仅是最高的人。他没有局限在我们的能力所及的程度上。他的圣洁和良善超越于我们之上，而且是无限超越于我们之上。重要的是，我们要把这两项教义结合起来，但是，若想做到这一点，却并不是一件容易的事，这是因为在怎样看待它们的认识问题上还存在困难。思考上帝超越性的传统方法，从本质上说是空间性的：上帝在天上，远超世界之上。这虽然是圣经中所见到的形象；但是，我们现在认识到，“上”和“下”不能真正用在一个灵体身上，他并不处于宇宙的某个特定地方。另外，就我们把地球看成一个球体的认识而言，“上”和“下”并不是两个有意义的词汇。那么，我们是不是可以用其他形象来准确表达上帝超越与临在的真理呢？

我发现，这种关于实在的不同层次与不同领域的观念是颇有裨益的。譬如，几种不同的实在可以存于同一个空间中，然而却仍彼此独立存在；因此，也就不能从他们彼此间的关系来作出判断。实际上，同一种一般类型的实在也有不同的存在形式，仍可用某种特定方式彼此分别开来。物理学家告诉我们，占据同一空间的可能不止一个宇宙。在这里有一个例证，就是声音的例子。宇宙中存在许多的不同声音（内在），是我们听不到的。原因在于这声音是以人的耳朵不借助其他东西便不能听到的频率存在着。然而，若有一个无线电接收器，这些声音就可以变成我们可以听到的声音了。同样道理，也有许多视觉形象存在，但我们却不能看到它，除非我们有一台电视接收机。上帝临在于他所造之物中，并在其中行事，但他同时也超越于受造物，因为它是完全不同的存在。他是上帝。

我们已经注意到，坚持这两个侧重点具有重要意义。所谓临在性是指，上帝通过自然的方法来成就他大部分的作为。上帝的作为并没有局限在神迹奇事上。他甚至还会使用那些通常不相信他的人，譬如居鲁士王，上帝说他是自己的“牧人”，是自己的“受膏者”（参赛 44:28，45:1）。上帝会利用技术，会利用人的技巧和知识。但重要的是，我们要牢记上帝是超越的上帝这一真理。他无限超越于任何自然和人类事件之上。假如我们过分强调上帝的临在性，那我们或许就会把所发生的任何事都看成是上帝的旨意和作为，就像德国 20 世纪 30 年代的基督徒把希特勒的政策看成上帝在这个世界中的作为一样。我们必须牢记，在上帝的圣洁与世界上所发生的诸多事情之间有一种分别。然而，假如我们过

分强调了上帝的超越性，那我们或许就会盼望上帝在任何时间都要行神迹奇事，而上帝或许决定要通过我们自己的努力来作工。我们或许就会倾向于滥用受造之物，忘了上帝临在于受造物当中并在其中行事。我们或许就会低估那些非基督徒所做的一切的价值，或者是低估了他们对福音信息具有一定程度的敏感性，忘了上帝是在他们中间做工并与他们有联系。

一、临在性的含义

圣经在有限程度内所教导的上帝有限的临在性，有以下几种不同含义：

1. 上帝并不局限于直接成就自己的旨意。尽管在那些属上帝的百姓祷告，而且奇妙的医治发生时，很明显是上帝的作为；但是，当通过运用医学知识及技巧，一位医生成功地使病人恢复了健康时，同样也是上帝的作为。医疗是上帝普遍启示中的一部分，而且医生的工作也同样是上帝实施自己作为的一种渠道。

2. 上帝或许会使用那些并未宣告自己是基督徒的人员和组织。在圣经时代，上帝没有将自己局限在通过以色列这个立约民族或教会来做工的范围内。他甚至使用亚述这一异教民族，来对以色列民族施行管教。上帝会利用世俗的或带有基督教名义的组织。即使是非基督徒也会出于真心做一些善事和值得褒奖的事。

3. 我们应当对上帝创造的万物抱一种珍视态度。这个世界是上帝的世界，他临在于这个世界中，并在其中行事。尽管上帝已经把这个世界赐给了人类，来满足他们合理的需要；但是，他们却并不能为了自己的享乐或出于贪婪来掠夺这个世界。所以，上帝临在的教义也就有了生态意义。就我们对他人的态度而言，它同样也有意义。上帝实实在在临在于每个人里面（尽管这不是从上帝内住于基督徒里面那种特殊意义上来说的）。因此，任何人都不应受歧视，或受粗暴对待。

上帝的圣洁和良善超越于我们之上，而且是无限超越于我们之上，而且这同样也适用于他的知识和能力。

4. 我们可以从上帝所造之物中了解某些关于上帝的事。万物得以存在都是上帝使然，而且也有上帝内住于其中。因此，我们就可以通过观察上帝所造宇宙

的运行，来找到上帝是怎样一位上帝的线索。譬如，在受造界中就有某种特定的逻辑模式似乎是适用的。这一受造界中，有一种秩序性和规律性。有些人相信上帝本质上是一位无迹可寻、独断专行、反复无常的上帝，而且他的作为中充满了悖论和矛盾之处；他们要么就没有仔细考察这个世界的运行，要么就是得出结论说，上帝丝毫没有在其中行事。

5. 上帝的临在性是指，有这样一些接触点是可以供福音与非信徒接触的。假如上帝在某种程度上临在于整个受造界，并在其中行事，那么，上帝也就临在于那些没有将自己的个人生命交托给他的人当中，也会在他们中间行事。所以，也就有了这样一些接触点，借此那些非信徒是可以感受到福音真理的；也有一些地方，他们已经用在了与上帝的接触上了。福音派的目的就是要找出这些接触点，并引导我们将福音信息传给他们。

二、超越性的含义

关于上帝超越性的教义，有以下几种不同含义，会影响我们的信仰与生活：

89

1. 有某种高于人类的存在。良善、真理与价值都不是由这个世界上和人的观念中那些变动不居的东西决定的。一定存在某种事物，可以从上面将价值赋予人类。

2. 上帝绝不可能完全被人的概念所把握。这也就意味着：我们所有关于教义的观念，尽管它们可能有益，或基本正确，但它们却并不能完全穷尽上帝的本质。上帝并不局限于我们对他的理解。

3. 我们的救恩不是自己做成的。我们自己并不能借着满足上帝的标准，将自己高抬到上帝的位置上。即使我们能做到这一点，也仍不可能是我们自己的成就。我们得以认识到到底上帝希望我们做些什么，这一事实本身就是上帝的自我启示，而不是我们的发现。即便是除去罪这一额外的问题不说，能与上帝相交也完全是上帝赐给我们的礼物。

4. 上帝和人之间的这种区别，一直都会存在下去。我们与上帝之间存在的这道鸿沟，并不仅仅是一种从罪而来的道德或灵性上的分别，而是一道形而上学的鸿沟，是从创造中产生的鸿沟。即便我们蒙受了上帝救赎并得了荣耀之后，我们也仍然只是属上帝的受造之物。我们永远也不会变成上帝。

5. 在我们与上帝的关系中，敬畏上帝是合宜之举。有些崇拜，正确地强调信

徒能与一位慈爱的天父上帝相交的喜乐与信心，但却越过了分界点，到了过分放肆的地步，把上帝当成了一位平等的上帝，甚至比这还要糟糕，把上帝当成了仆人。然而，倘若我们了解到上帝的超越性这一事实，这种情况就不会发生了。尽管有这样的余地和必要来表达我们的热情，甚或是健康情绪，但这绝不能把我们引向丧失了对上帝尊敬的地步。我们的祷告同样也应该具有敬畏上帝的特点。我们不是向上帝提出要求，而是要像耶稣基督那样祷告说："不是照我的意思，而是照你的意思成就。"

6. 我们当寻求上帝那真正超越的作为。因此，我们不要只是盼望那些借着自然手段就可以成就的事发生。尽管我们要运用当代学术中任何可供使用的技巧，来成就上帝的旨意；但是，我们也绝不能因此止步不前，不再依靠上帝的作为。我们不能忽略了祈求上帝的引导，或是祈求上帝的特别干预。

正如对待上帝临在性的情形那样，在对待上帝超越性的问题上，我们也要务必提防过分强调这一点的危险。我们寻求上帝，不单单是在宗教和属灵事务方面，在"世俗"生活方面也要如此。虽然我们不能单单去寻求神迹奇事，但我们也不能忽略它们。某些上帝的特性，譬如圣洁、永恒以及全能，都表明了上帝的超越性。而另一些属性，譬如全在，则表明了上帝的临在性。假如所有这些关于上帝本质的方面全部受到了圣经赋予它们的那种重视和关注，那我们就会得到一种关于上帝的完全圆满的认识。尽管上帝因为超越于我们的意念和样式的缘故，永远也不可能为我们完全把握；但是，当我们转向上帝时，他却总能为我们所认识。

第二节 属性的本质

倘若我们想认识上帝与受造物之间的关系，那么理解上帝的本质就很重要。当我们谈到上帝的属性时，是指那些构成上帝之所是的特质。它们是上帝本质的特点。请注意，在这里，我们既不是指上帝所施行的作为，如创造、引导及保守等；也不是指上帝所扮演的角色，如创造者、引导者，保守者等。

这些属性是完整神性的特质所在。这些属性不能同特性混淆起来，亦即同从技术角度来说将三位一体不同位格区分开来的那些特点混淆起来。特性是神性中每个位格的功用（即一般性特点）、行动（即更具体的特点）或者说作为（即最

具体的特点）。

这些属性是永恒的特质，既不会获得，亦不会失去。它们是上帝固有的属性。因此，圣洁不是亚当具有的属性（即一种永恒、不可分割的属性），而是上帝的属性。上帝的属性，也就是上帝的本质与固有的维度。尽管我们对上帝的认识无疑是经过自己头脑的框架过滤过的；但是，上帝的属性却并不是我们观念的一种投射。它们乃是上帝本质的客观特点所在。

90

这些属性与上帝的存在或本质是不可分割的。有些早期的神学思想，把这些属性视为对它背后的本体、存在或本质的某种强调，或者说至少是以某种方式同本体、存在或本质区分开来的某种东西。[3]许多情况下，这种观念被建立在了亚里士多德关于实体与属性的概念上。而另一些神学家则已走到另一极端，实际上也就否定了上帝有本质。在这里，这些属性被人们视为某种属性的集合。它们被视为上帝支离破碎的局部与片断。[4]有一种更好的办法，就是把这些属性视为上帝的本质所在，既非支离破碎的局部之合，也非本质之外的某种附加之物。因此，上帝就是慈爱、圣洁和能力。这些都不过是看待这位本质同一的存有者，亦即上帝的不同方法而已。上帝丰丰富富，综括万有，而这些观念不过是试图蠡测上帝存在中各不相同的客观方面或局部罢了。

因此，我们在说到上帝是不可测度的上帝时，并不是说在上帝的属性之外或背后还有一种不可知的存在或本质。确切说，我们是指：我们并不能完全彻底地认识上帝的特质或本质。只有当上帝将自己启示出来时，我们才能认识他。尽管上帝的自我彰显无疑是和他丰满的本质相一致的，而且准确无误；但是，这种自我启示却并不是一种穷尽一切的启示。进一步而言，我们并不能完全明白或全面认识上帝向我们启示的这些事。因此，在上帝的问题上，现在有，而且将来也还会有某种奥秘存在。

第三节　属性的划分

人们为了更明确地认识上帝，在不断努力的过程中，便设想出划分上帝属性的各种不同方法。在经过一定修正之后，神学研究采用了自然属性与道德属性这种划分方法。所谓道德属性，就是在人思想背景中与“正确”（与“错误”相对）

观念联系在一起的那些属性，诸如圣洁、慈爱、怜悯和信实等。所谓自然属性，就是上帝那些非道德性的超然属性。[5]然而，我们没有采用自然属性与道德属性这种划分法，与之相反，采用的是“伟大属性”(greatness)与“良善属性”(goodness)。在随后一章中，我们首先要回过头来探讨那些伟大属性，其中就包括属灵性、生命性、位格性、无限性以及永恒性。

注　释

[1] J. B. Philips, *Your God Is Too Small* (New York: Macmillan, 1961).

[2] E. g., Stephen Charnock, *Discourses upon the Existence and Attributes of God* (Grand Rapids: Baker, 1979 reprint).

[3] William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1971 reprint), vol. 1, p. 158.

[4] Charnock, *Existence and Attributes of God*.

[5] Edgar Y. Mullins, *The Christian Religion in Its Doctrinal Expression* (Philadephia: Judson, 1927), p. 222.

91

第十章　上帝的伟大

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 列举上帝的伟大属性，诸如属灵性、位格性、生命性、无限性及永恒性，并对每种属性的本质进行描述。
2. 解释上帝何以是无限的上帝。
3. 养成对全能上帝的信靠。

本章内容提要

上帝的某些属性将上帝的伟大彰显出来。我们这一章所要着重探讨的内容是上帝是一位有位格、全能、永恒、属灵的上帝，他临在于受造物中，而且他的完全永不改变。

本章研究的问题

- 列举上帝伟大属性中的每种属性。
- 为什么从空间角度讲，上帝的无限性会在临在性与超越性间存在张力？
- 解释上帝全能属性的特质。为什么这些属性很重要？
- 我们在说到上帝是自由的上帝时，意思是什么？

本章大纲

属灵性

生命性

位格性

无限性

　　空间上的无限性

时间上的无限性

知识上的无限性

能力上的无限性

永恒性

第一节 属 灵 性

92

在上帝伟大属性的最根本内涵中存在这样一个事实，就是上帝是灵；也就是说，上帝既不是由物质构成的，也不具有物质性。对这一点，耶稣基督在《约翰福音》4:24 中清楚说道："上帝是个灵，所以拜他的，必须用心灵和诚实拜他。"这一点，也蕴含在许多不同的经文中（如约 1:18；提前 1:17； 6:15—16）。

上帝的属灵性导致的一个结果就是，他不受有形身体带来的限制。首先，他不受某种地理或空间位置的局限。这反映在耶稣下面的话中，他说："时候将到，你们拜父，也不在这山上，也不在耶路撒冷。"（约 4:21）我们再来看一下保罗在《使徒行传》17:24 中的陈述："创造宇宙和其中万物的上帝，既是天地的主，就不住人手所造的殿。"而且，上帝是不可毁灭的，而物质的本质则是可以毁灭的。

当然，圣经中有众多经文暗示上帝有身体上的特点，诸如说上帝有膀臂和脚。我们又该怎样看待这些说法呢？似乎，最有益的方法就是将这看成拟人说法（anthropomorphisms），试图用人的类比方法来表述关乎上帝的真理。还有一些情况，就是上帝以人的形象显现出来，尤其在旧约时代更是如此。这些都应视为上帝的显现（theophanies），抑或上帝暂时的彰显。似乎，最妥当的办法就是把这些明显关于上帝属灵性和不可见的经文照其表面意义接受下来，并按其情形来解释此类拟人用法和上帝的显现。的确，耶稣曾亲自说过，灵魂无骨无肉（路 24:39）。

在圣经时代，上帝属灵性的教义是对偶像崇拜及自然崇拜之风的回击。因为上帝是灵，所以不能以任何有形之物或相似之物来代表。上帝不受任何地理位置局限，这也同样回击了当时认为上帝可以为人所容纳和操纵的观念。在我们所处的时代，摩门教徒就认为：尽管圣灵没有身体，但不仅圣子拥有有形的身体，而且就连圣父也同样拥有有形的身体。事实上，摩门教主张：一种非物

质性的身体不可能存在。[1]这种观点显然与圣经中关于上帝属灵性的教导相抵触。

93

第二节 生 命 性

上帝伟大属性中还有另一种属性，就是上帝是活的上帝。上帝有生命特征。这一点在圣经中已经以不同方式得到了确证，而且也见于上帝关于他本质的宣告中。上帝真正的名字是“自有永有的”(I AM，出 3:14)，这表明上帝是一位永活的上帝。同样重要的是，圣经中并没有为上帝的存在做论证。圣经不过是对此做了断言，或者更常见的情形就是仅仅以此作为前提罢了。《希伯来书》11:16 说，“因为到上帝面前来的人，必须信有上帝，且信他赏赐那寻求他的人。”因此，存在就被视为上帝本质的一个最基本方面。

在人们拿上帝与诸神所做的对比中，上帝的生命性也是非常突出的。上帝被描述成永活的上帝，和那些毫无生气的金银铁石的偶像对立。《耶利米书》10:10 便将上帝称为真上帝、活上帝，统管万有的上帝。另一方面，“不是那创造天地的神，必从地上从天下被除灭”(11 节)。《帖撒罗尼迦前书》1:9 则把帖撒罗尼迦人所归向的那位上帝，也就是那“又真又活的上帝”与偶像做了对比。

这位上帝不仅有生命，而且他所有的生命是一种与众生灵不同的生命。尽管其他众生灵都在上帝里面得到了自己的生命，但上帝却并不从其他任何外在源头获得生命。圣经从未把上帝描述成一位其自身存在还要靠外物赋予的上帝。《约翰福音》5:26 说道“他是生命的源头”(参见新译本)。“永远”这个形容词常被用在上帝身上，这就暗示没有任何时间是上帝不存在的。而且，圣经告诉我们“起初”，在万有得以存在之前，上帝就已存在了(创 1:1)。因此，上帝不可能从任何其他事物那里来获得自己的存在。

进一步而言，上帝的存续也不依赖任何外在事物。其他任何事物只要有生命，就都会有某种需要，诸如营养、温暖、保护，等等，来维持这种生命。然而，对上帝来说，却没有任何迹象表明他有这样的需要。与此相反，保罗说，上帝并不缺少什么，也不受人手服事(徒 17:25)。

尽管就上帝无需任何事物来维持自身存在的意义而言，上帝不依赖万物存

在;但是,这并不表示上帝是一位超然物外、无动于衷或漠不关心的上帝。上帝与我们有关联,但他之所以与我们有关联,是因为上帝选择要这样做,而不是因为他为某种需要所迫。上帝是出于自己的圣爱(*agapē*)、无私的爱在行事,而非出于需要,而且将一直如此。

有时,圣经将上帝的生命描述成自因(self-caused)的生命。人们更喜欢将上帝描述成无因自存者(uncaused one)。上帝的本质是存在。他不需要定意自己的存在。因为上帝不存在在逻辑上就是矛盾的。

对上帝本质的这个层面有一种恰当的认识,可以使我们摆脱上帝需要我们的那种观念。上帝已选定用我们来成就他自己的旨意,若从这种意义上讲,他需要我们。然而,若上帝选定这样做,那他就可以越过我们。上帝允许我们认识并服事他,乃是为了让我们得益处,我们若拒绝这样的机会,就会受亏损。

第三节 位 格 性

上帝除了是灵性的上帝、永活的上帝以外,也是位格性的上帝。上帝是个体性的存有(individual being),具有自我意识和意志,能感受事物,并能有所选择,而且能与其他位格及社会性存在建立相互关系。

上帝具有位格性,这一点在圣经中是以不同方式表现出来的。其中有一个事实,就是上帝有名字。他有一个属于自己的名字,借此来启示他自己。在圣经时代,名字不仅仅是用来把一个人同他人区别开来的标签。在我们非人性化的社会中,情况或许看似如此。人们之所以选用这个名字,很少是因为它们的意思;与此相反,父母之所以选择一个名字,只不过是因为他们碰巧喜欢这名字,或者说这个名字现在很流行。然而,希伯来人的行事之道却与此颇有不同。人们起名字会非常谨慎,并会关注这些名字的重要意义。[2]当摩西想知道该怎么回答那些问他的以色列人是谁差遣了他时,上帝说自己是"自有永有的"或"永有的"(亦即雅威,耶和华,主,见出3:14)。借此,上帝说明他并不是一位抽象的、人们无法认识的存有,或是一种难以名状的力量。这个名字,也并不仅仅是用来指称上帝或描述上帝的,同样也是用来称呼上帝的。《创世记》4:26表明,那时的人们便开始呼求耶和华的名。《诗篇》20篇说道,要以耶和华的名字夸口,并呼求 94

他的名。①按照《出埃及记》20:7 的诫命，人们当以尊崇之心来提说和对待耶和华上帝的名字。人们把这种极大的尊崇归给上帝之名，就表明了上帝是位格性的上帝。

上帝位格性的另一标志，就是他所施的作为。圣经把上帝描述成知道人并与人相交的上帝。在关于上帝与人相交的最早描绘中（见创 3 章），上帝来到亚当、夏娃面前向他们说话，这一点给人们留下的印象就是，上帝那时经常如此行事。尽管这种对上帝的表述无疑是拟人化的，但它却仍教导人们说：上帝是一个位格，他与同亚当、夏娃一样的人相交。圣经中描绘上帝拥有与位格相关的一切能力：诸如他知道人，他有感受，他定意，他行事。

圣经中有大量暗示便随之而来。既然上帝是一个位格，那我们与上帝的关系也就有了一种温暖和相知的维度。上帝并非一台自动供应人需要的机器或电脑。他是一位知道人、爱人的良善的父上帝。

若是从空间、时间、知识和能力方面来讲，上帝是没有限量的，也是不可限量的。

再者，我们与上帝的关系并非只是一条单行线。确切而言，上帝是我们敬拜、尊崇的对象。但是，上帝并不只是接受或接纳我们所献上的一切了事。上帝是活的上帝，赐恩惠的上帝。上帝不仅是我们应当聆听的上帝，而且也是我们可以会遇并认识的上帝。与此相应，人们应当将上帝当作位格性的上帝来对待，而不是作为一种客体和力量。上帝不是某种我们可以利用或操纵的事物。

上帝本身就是目的，而不是达到目的的手段。他之所以对我们有价值，是因为他的本质，而不仅仅是因为他所行的事。第一条诫命“在我面前你不可有别的上帝”（出 20:3）中的根本原则，已经在前一节经文“我是耶和华你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来”中给出了。倘若我们把其中的意思解释成：以色列人应当因上帝所做的一切把上帝放在首位，也就是说出于感恩之心，要把上帝作为他们唯一的上帝；那么，我们就误解了其中的意思。与此相反，上帝所做的一切

① 此处圣经和合本译为“提到耶和华我们上帝的名”，新译本译为“靠耶和华我们上帝的名”，本处按照英文直译为“以耶和华的名字夸口”。——译者注

乃是他本质的明证，正因为上帝的本质，他才当受我们的爱和服事——不仅要把他放在超乎一切的位置上，而且要单单爱他。上帝是位格性的上帝，所以就当因为他的本质来爱他，而不是因为他能为我们做什么才如此行。

第四节　无　限　性

上帝是无限的。这里的意思并非仅仅说上帝是一位不受限制的上帝，而是说上帝乃是无法限制的。在这一方面，上帝并不像我们所经历的任何事。即便是那些常识曾告诉我们是无限或没有边界的事物，今天看来也是有限的。早些时候，能源似乎是取之不尽、用之不竭的。近些年来，我们却已清楚认识到，我们特别熟悉的那些能源是有限的，而且我们正迅速接近这种极限，远比我们想象的要快得多。然而，上帝的无限性谈论的却是不受任何限制的存有。

一、空间上的无限性

对上帝的无限性，我们可以从几个角度思考。我们首先可以从空间角度来思考。从这一方面来讲，我们所领会的乃是传统上称为没有边界的无限(immensity)和全在(omnipresence)。上帝不受任何空间限制。谈到这一点，我们并非仅仅是指存在于某个具体地点的限制，亦即假如某个物体位于某个具体位置，那它就不可能处在其他位置上。确切说来，将上帝视为临在于空间中，根本就是不妥当的。一切有限的物体都会占据一个位置。它们会位于某个地点。这必然使其不能同时处在其他地点。然而，对上帝来说，空间位置或地点并不适用。上帝是使空间(也包括时间)存在的上帝。在空间出现之前，上帝就存在了。我们不可能把上帝定位于某一具体地点。在这里，让我们看一下保罗的表述，上帝既是天地的主，就不住人手所造的殿；他创造了世界和其中的万物(徒 17:24—25)。

95

从空间角度看，在上帝的无限性中有另一个方面：没有哪个地方是找不到上帝的。在这里，我们面临着上帝的临在性(上帝无所不在)与上帝的超越性(上帝不在任何地方)之间的一种张力。这里所提到的一点就是：在受造界中，没有哪个地方是上帝所不能接近的。耶利米用耶和华上帝的话说道："我岂为近处的上帝呢，不也为远处的上帝吗?"(耶 23:23)经文中所蕴含的意思似乎是说：上帝作

为近处的上帝,并不排除上帝同时也是远处的上帝。上帝充满整个天地(24 节)。因此,我们并不能藏在什么"隐秘的地方",使我们可以躲避上帝的眼目。《诗篇》的作者看到,他并不能躲避上帝的面,无论他逃到哪里,上帝都在那里(诗 139:7—12)。耶稣自己将这种观点又向前推进了一步。他在赐下自己的大使命时,便吩咐自己的门徒要往普天下去做见证,直到地极,他就常与他们同在,直到世界的末了(太 28:19—20;徒 1:8)。因此,他实际上表明自己既不受空间限制,也不受时间限制。

二、时间上的无限性

上帝不受时间限制,这也就意味着:时间并不能应用在上帝身上。他在时间开始之前就已存在了。"上帝的年龄有多大"的问题,纯粹是人的不宜之辞。上帝现在并不会比去年更老一点,因为无穷加一并不比无穷多。

上帝是一直"在"的那位。他昔在、今在、永在。《诗篇》90:1—2 中说道:"主啊,你世世代代作我们的居所。诸山未曾生出,地与世界你未曾造成,从亘古到永远,你是上帝!"《犹大书》25 节中也说道:"愿荣耀、威严、能力、权柄,因我们的主耶稣基督归与他,从万古以前并现今,直到永永远远。"同样的观念也可见于《以弗所书》3:21 中。圣经中使用"我是首先的,我是末后的",以及"我是阿拉法,我是俄梅戛"这样的表达方式,有助于表达这一相同的观念(参见赛 44:6;启 1:8, 21:6, 22:13)。

上帝并不受时间限制这一点,并不是说上帝意识不到时间序列。他知道时间是以一种特定的序列出现的。但是,他同时也意识到这一序列上所有的点。上帝对时间的这种超越性,就像一个人坐在一座高高的楼顶观看人们游行一样。行进在路上不同地点的游行队伍中的每一部分,他都看到了,而并不只是看到了那一刻从他面前经过的人。他清楚知道路上每一点正在发生的事情,已经发生过的事情,还有将要发生的事情。可是,就任何一个特定的时间点而言,他也同样知道现在发生的事,已经发生的事,还有将来发生的事之间的区别。[3]

三、知识上的无限性

对上帝的无限性,我们同样也可以从知识的对象方面来思考。他的智慧无法测度(诗 147:5)。耶稣说:若没有父上帝的旨意,一个麻雀也不会掉到地上(太

10:29);就连门徒的头发,上帝也都数算过了(30节)。我们在上帝面前都是赤露敞开的(来4:13)。他能看到并认识我们。而且,他晓得一切真实的可能性,即使它们多得无数,也仍然如此。

若就这种知识而言,另一个因素就是上帝的智慧。谈到这一点,我们的意思是说:当上帝行事时,他把所有事实及修正方法都纳入考虑中。上帝既知道一切的事,他也就知道何为良善之事。在《罗马书》11:33中,保罗雄辩地论到上帝的知识和智慧说:"深哉,上帝丰富的智慧和知识!他的判断何其难测!他的踪迹何其难寻!"《诗篇》的作者描绘上帝的造物都是用智慧造成的(诗104:24)。

上帝可以把握一切的知识。因此,他所做的判断都是智慧的。上帝从来不用修改自己就某些事所做的估计。他照着事物本来的面目来看待这一切的事;因此,上帝不会赋予任何一种事物高于它或低于它当有的价值。所以,我们既已知道上帝不会拿那些不好的东西给人,就可以坦然无惧地来祈求上帝。 96

四、能力上的无限性

最后,对上帝的无限性问题,我们也可以就它与传统称为上帝的全能之间的关系来思考。谈到这一点,我们的意思是说,上帝能做他的权能所涉及的一切恰当之事。这一点,在圣经中是以几种不同方式提出来的。在上帝的名字之一 *'el Shaddai*(即"全能的上帝")中,就有一种关于上帝无限权能的明证。当上帝为纪念自己的约向亚伯拉罕显现时,便将自己称为"我是全能的上帝"(创17:1)。从上帝克服在人看来无法克服的难题的那些作为中,我们同样也可看到上帝的全能。上帝在《耶利米书》32:15中应许说,将来在这地必有人再买卖房屋、田地;这一点,若从耶路撒冷马上就要落入巴比伦人手中来看,似乎令人无法置信。然而,耶利米的信心却仍很坚定,"主耶和华啊,……在你没有难成的事"(17节)。而且,耶稣基督说完财主进天国是何等困难以后,便来回答门徒所问的"谁能得救"的问题:"在人这是不能的,在上帝凡事都能。"(太19:26)

上帝的这种能力是以不同方式彰显出来的。圣经提到上帝胜过自然的能力,是常有的事,尤其在《诗篇》中更是如此,常常还会随之提到上帝创造了整个宇宙。上帝的能力同样也从他对自然的掌管中彰显出来。保罗便论到上帝已经为万族的人"预先定准他们的年限和所住的疆界"(徒17:26)。或许,在众多方式中,最令人惊奇的就是上帝在人生命和人格中的作为了。对上帝能力的真正检

验，并不是上帝能创造或举起一块巨大的石头。在诸多方式中，改变人的人格，叫罪人归向救恩，远比这要困难得多。

然而，对上帝全能的属性仍然会有几种限定。上帝不会武断地去做任何我们凭空臆想出来的事情。他只会去做那些对他的能力而言恰当的事。因此，他并不会去做那些逻辑上荒谬或自相矛盾的事。他不会去造一个方的圆，或是去造一个有四个角的三角形。尽管上帝会清除某一件事在人记忆中造成的影响，但他却不会去消除那些过去已发生的事。上帝断不会去做那悖乎他本质的事，亦即他断不会残酷，或漠不关心。上帝断不会不去成就他所应许的那些事。论到上帝已给的应许，以及上帝已发的誓言，《希伯来书》的作者说道："借这两件不更改的事，上帝决不能说谎，好叫我们……可以大得勉励。"（来 6:18）然而，所有这些"不能"（不会），都并不是说上帝没有能力去行，而恰恰是上帝的能力所在。不能作恶，不能说谎，或是不能失败，与其说是一种失败，不如说是一种积极的力量。

在上帝的能力中还有另一方面，就是上帝是自由的上帝。尽管上帝必要信守自己的应许，但从根本上讲，他并非是出于不得已才作出这样的应许。与此相反，人们常常会把这样的决定和作为归结为"上帝可喜悦的旨意"。上帝的决定和作为并不是由任何外在的因素决定的。这些完全是上帝自己自由的抉择。

第五节　永　恒　性

圣经中有几处经文将上帝描绘成不改变的上帝。在《诗篇》102 篇中，诗人将上帝的本质同天地进行对比，说道"天地都要灭没，你却要长存；天地都要如外衣渐渐旧了。你要将天地如里衣更换，天地就都改变了。唯有你永不改变，你的年数没有穷尽"（26—27 节）。耶和华上帝亲自说：尽管他的百姓已经背离了自己的律法，但"我耶和华是不改变的"（玛 3:6）。雅各也说道，在上帝"没有改变，也没有转动的影儿"（雅 1:17）。

上帝的永恒性包含几个不同的方面。首先，是数量上的不变。在上帝那里，不可增添什么，这是因为他已经完全了。在上帝那里，也不可减少什么，因为若是这样，他就不是上帝。其次，是本质上的不变。上帝的本质不会经历任何改

变。因此，上帝断不会改变自己的意志、计划或作为，因为这些是本于他的本质，而无论发生什么事，他的本质都不会改变。诚然，《民数记》23:19 的意思就在于此，因为上帝非人，他的作为必不会改变。此外，不仅上帝的计划不会改变，就连上帝的心意也不会改变。因此，上帝永远都会信守自己的承诺，譬如，他与亚伯拉罕所立的约。 97

那么，我们该如何对待上帝似乎改变自己意志，或上帝对自己所行之事后悔的那些经文呢？这些经文可以通过以下方式来解释：

1. 其中有某些经文，我们可理解为拟人(anthropomorphisms)的表述，以及神人同感论(anthropopathisms)的表述。这些不过是用人的语言并从人的观点来描述上帝的作为和情感。这里也包括上帝会有痛苦和后悔的表述。

2. 那些也许看来是上帝改变自己意志的情形，实际上可能是上帝的计划在成就过程中的一个新阶段。这种情形中还有另一个例子，就是上帝将救恩赐给了那些外邦人。尽管是上帝原计划中的部分内容，但它却表明了与以前发生的某些事的决裂。

3. 某些貌似上帝改变意志的情形，是人进入一种与上帝不同的关系中时，因为方向改变而带来的结果。当亚当犯罪以后，上帝并没有改变；与此相反，世人偏行己路，失去了上帝的恩宠。这种工作也会以另一种形式出现，看一看尼尼微的例子就会清楚。耶和华上帝说："他们若不悔改，再等四十日，尼尼微必倾覆了。"尼尼微人悔改了，于是便得以幸免于难。这乃是人改变了，而不是上帝的计划改变了。

有某些对上帝永恒不变性的解释，将这一点表述为不动性(immutability)，这实际上是从希腊人关于不动(immobility)和中立(sterility)的观念中吸收了大量内容。这种解释就使上帝变成了清静无为的上帝。但是，圣经的观点却并不是说上帝是静止不动的，而是说上帝的本质是恒定的。上帝是有为的上帝，充满能力的上帝；但是，在某种程度上，上帝是稳定的，他的本质是一贯的。在这里，我们探讨的是上帝的可靠性。上帝明天和今天都是同一位上帝。他必要照自己所应许的行事，必要成就自己的应许。信靠上帝的人就可以依靠这一应许(哀 3:22—23；约壹 1:9)。

上帝是一位伟大的上帝。对这一事实的认识让圣经作者心潮澎湃，就像《诗篇》作者那样。而且，这种认识今天仍然会激动信靠上帝的人，叫他们与下面这

首诗歌的作者一道欢呼说：

> 主啊我神，我每逢举目观看，
> 你手所造，一切奇妙大工，
> 看见星宿，又听到隆隆雷声，
> 你的大能，遍满了宇宙中。
> 我灵歌唱，赞美救主我神，
> 你真伟大，何等伟大！
> 我灵歌唱，赞美救主我神，
> 你真伟大，何等伟大！
>
> (Stuart K. Hine，1953)

注　释

[1] James E. Talmage, *A Study of the Articles of Faith*, 36th ed. (Salt Lake City: Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1957), p. 48.

[2] Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1967), vol. 2, pp. 40—45.

[3] 参见 James Barr, *Biblical Words for Time* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1962), 特别是他对 Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and Thishory*(Philadelphia: Westminster, 1950)的批评。

第十一章 上帝的良善

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 回忆并描述构成上帝道德上的纯洁、纯全和爱的每种属性。
2. 认识上帝的道德属性和存在于这些属性中的和谐关系。
3. 恰当把握上帝的爱和公义间的关系，并说明两种属性是如何协调的。
4. 培养我们的悟性，好叫我们信靠、爱并委身于良善、慈爱的上帝。

本章内容提要

上帝的良善可以从他与受造诸生灵间的关系中看出。这一点，尤其在上帝的纯洁和纯全的道德属性中，以及被人们视为上帝爱的那些特质中特别显明出来。有时，这些属性在人们看来是彼此冲突的，正如公义与爱的例子中那样。然而，若能恰当地看待它，那情况就并非如此。

本章研究的问题

- 上帝的道德属性是什么，这些属性为什么对我们恰当认识上帝真正的本质是必要的？
- 上帝圣洁属性的重要之处是什么，为什么人如此难以理解上帝本质的这一方面呢？
- 我们对耶稣爱的理解何以特别有助于我们对上帝爱的理解呢？
- 有些人提出，上帝的公义和他的爱之间有张力，你如何回应这一挑战呢？

本章大纲

道德属性

道德的纯洁

圣洁

公义

正义

纯全

真实

诚实

信实

爱

仁爱

恩典

怜悯

恒久忍耐

上帝的爱与公义——一个张力点?

99

第一节 道德属性

假若我们前一章所述的伟大属性是上帝的唯一属性,那么,可以想见,上帝或许就是一位不道德的上帝,或是与道德无关的上帝,用一种反复无常甚至残酷的方式来行使自己的权力和知识。但是,我们所讨论的却是一位良善的上帝,是一位我们可以信靠并爱戴的上帝。他除了有伟大属性以外,还拥有良善的属性。在这一章中,我们会讨论上帝的道德属性。为便于研究起见,我们将上帝的基本道德属性划分成纯洁、纯全和爱。

一、道德的纯洁

谈到道德的纯洁,我们乃是说上帝绝对不受任何邪恶或罪恶之物的影响和束缚。上帝道德的纯洁包括这样几个维度:(1)圣洁;(2)公义(righteousness);(3)正义(justice)。

1. 圣洁

上帝的圣洁有两个基本方面。首先,上帝的独一性。上帝完全独立于任何

受造界之外。这就是路易斯·伯克富(Louis Berkhof)所说的上帝"至尊至荣的圣洁"(majesty-holiness)。[1]对于上帝的独一性,在《出埃及记》15:11 中便有断言:"众神之中谁能像你? 谁能像你至圣至荣,可颂可畏,施行奇事?"以赛亚也曾看到"主坐在高高的宝座上"。那时,门槛的根基震动,圣殿里充满了烟云。有撒拉弗呼喊说:"圣哉! 圣哉! 圣哉! 万军之耶和华。"(赛 6:1 —4)希伯来语中用来表示"圣洁"的词(*qādōsh*),意思是"分别出来",或是"从普通、日常用途中分别出来"的意思。派生出圣洁一词的那个词,蕴含的意思是"断开"或是"分开"。在以色列周围民族的宗教中,"圣洁"这个形容词被人们不加限制地用在器物、行动上以及那些参与宗教崇拜的人员身上,但在以色列的民族之约中,以色列民自己也应当圣洁。上帝不仅自身没有任何道德上的邪恶,而且,他也不能容忍邪恶存在。事实上,上帝恨恶罪恶。以赛亚在看到了上帝之后,非常明确地知晓自己是不洁之人。他绝望地说道:"祸哉! 我灭亡了! 因为我是嘴唇不洁的人,又住在嘴唇不洁的民中;又因我眼见大君王万军之耶和华。"(赛 6:5)同样道理,彼得在一网打上了多得出奇的鱼以后,便认识到耶稣到底是谁,到底是怎样的一位,他说:"主啊,离开我,我是个罪人。"(路 5:8)当一个人要衡量自己的圣洁之时,他不是照自己的标准,或是照另一人的标准,而是要照上帝的标准。很显然,他需要彻底改变自己的道德和灵性状态。 100

2. 公义

上帝道德的纯洁所包含的第二个维度就是他的公义。事实上,这是把上帝的圣洁应用到他与其他受造物之间的关系上。最重要的是,上帝的公义是指:上帝的律法既是上帝本质的真实表达,那它就和上帝同样完全。《诗篇》19:7—9 的经文用以下方式论到这一点说:"耶和华的律法全备,能苏醒人心;耶和华的法度确定,能使愚人有智慧;耶和华的训词正直,能快活人的心;耶和华的命令清洁,能明亮人的眼目;耶和华的道理洁净,存到永远;耶和华的典章真实,全然公义。"换言之,上帝只会命人去做那些正直的事,以及那些会因此对凡顺从他的信徒产生积极影响的事。

因为上帝除了伟大属性之外,还具有良善的属性,所以他是可以信靠和爱戴的上帝。

上帝的公义，同样也是指他按自己确立的律法行事。因此，上帝因为自己的作为便被描述成秉行公义的上帝。“将义人与恶人同杀，将义人与恶人一样看待，这断不是你所行的。审判全地的主岂不行公义吗。”（创 18:25）因为上帝是公义的，按自己的律法测度万事，所以我们就可以信靠他。他所做的事尽都诚实。

在整个基督教思想史上，一直存在这样一个问题：到底是什么使某些行动成为正确的，而另一些成为错误的。中世纪时期有一个思想流派，叫唯实论，唯实论者主张说：上帝之所以选择一正确的事物，是因为这一事物本身是正确的。[2] 上帝称为善的事物，不可能另有他名。因为在善之内有一种固有的善；在恶之内有一种固有的恶。还有另一个思想流派，叫唯名论，唯名论者断言说：是上帝的选择才使某一行为成为义举。上帝不会因其具有某种内在价值就选择某一行为。[3] 与此相反，上帝以主权选择某一行为才使其成为义举。上帝可能做其他选择；假如上帝这样做，那善的事物也就大不同于现在之所是了。事实上，圣经中的观点介乎唯实论与唯名论之间。公义并非某种主观任意的东西，以致若上帝这样宣告，残忍和杀戮也都会成为善举。在决断过程中，上帝确实遵从一种正确与错误的客观标准，一种作为实在结构一部分的标准。但是，上帝遵从的标准并非外在于上帝，而是他自身的本质。他按照实在来做决定，而这一实在就是上帝本身。

3. 正义

我们已经注意到，上帝按照他自己的律法行事。他也同样按照自己的律法来治理他的国度。也就是说，上帝要求他人服从这一律法。前文中所描述的公义乃是上帝位格性或个体性的义。上帝的正义则是他职分上的公义（official righteousness），因此他要求其他道德主体都要遵从这一标准。换言之，上帝就像一位审判官，作为个人他要遵守社会的法律，而在自己职权范围内又要实施这一法律，将它运用在其他人身上。

圣经已清楚表明，罪必然有其后果。或迟或早，这些后果最终都必要发生。在《创世记》2:17 中，我们看到上帝对亚当和夏娃的警告：“只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。”同样的警告在整部圣经中反复出现，其中包括保罗的宣告“罪的工价乃是死”（罗 6:23）。上帝最终必要刑罚罪，因为罪的本质当受刑罚。

101 上帝的正义，意思是说上帝在施行自己律法时是公平的。他既不会徇私（fa-

voritism)也不会偏袒。我们是谁并不重要。我们已做或未做的事,才是上帝照我们所行施报时唯一考虑的因素。上帝公平的明证就是他判定圣经时代那些受托做他代表的、因为收受贿赂而屈枉自己审判的士师为有罪(如撒上 8:3;摩 5:12)。他们之所以被定罪,乃是因为上帝自身是正义的,所以他也期望那些施行他律法的人像他那样去行事。

就上帝的圣洁而言,情况也是如此。上帝期望那些跟随自己的人能效法他的正义和公义。我们应当以上帝的标准和诫命为自己的标准。我们应当公平、公正地对待其他人(摩 5:15, 24;雅 2:9),因为这是上帝所行的事。

二、纯全

在这里,我们区分为纯全的这一组属性与真理相关。在真理性中有三个维度:(1)真实(genuineness),即为真;(2)诚实(veracity),即传讲真理,以及(3)信实(faithfulness),被证明为真。尽管我们把真理性视为在讲说真理,但真实却是真理性最基本的维度。其他两个维度则是从它派生出来的。

1. 真实

上帝的纯全中基本的维度是上帝的真实。与以色列人所遇到的许多假神以及人手所造的神相比,他们的主乃是真神。在《耶利米书》10 章中,先知耶利米用一种很浓的嘲讽意味对一些人崇拜的对象做了描述。他们用自己的手来建造偶像,接下来就去敬拜它们,尽管这些出自他们之手的偶像不能说话,不能行走(5 节)。然而,论到耶和华上帝,圣经却说:"唯耶和华是真神,是活神,是永远的王。"(10 节)在《约翰福音》17:3 中,耶稣称圣父为独一的真神。在《帖撒罗尼迦前书》1:9、《约翰一书》5:20 以及《启示录》3:7 与 6:10 中,也都同样提到了这一点。

上帝是真实的,不是人编造或伪造出来的,好比所有其他自称为神的一样。上帝就是他所显现出来的样子。这乃是上帝真实中的大部分内容。美国负责公共事务的副总统曾在一所基督教大学中说:"公共关系中百分之九十是你要把自己说成什么样,有一成则是你要谦和地把它说出来。"上帝并非仅仅看上去体现了那些伟大和良善的属性,实际上,他就是那些属性。

2. 诚实

诚实乃是上帝真理性(truthfulness)中的第二个维度。上帝照着事物的真实

面目来将其呈现出来。撒母耳对扫罗说:“以色列的大能者必不致说谎,也不致后悔。因为他迥非世人,决不后悔。”(撒上 15:29)保罗说上帝“断不致说谎”(多 1:2)。在《希伯来书》6:18 中,我们看到:若是上帝为他的应许起誓的时候,“借着这两件不更改的事,上帝决不能说谎。”我们应当注意到,这些经文断言的不仅仅是上帝此时不说谎,将来也必不说谎。上帝不能说谎。说谎是与上帝的本性相矛盾的。

上帝是真实的,他讲述真理,且证实真理。

上帝已经向自己所有子民发出呼吁,要他们在任何情况下都要诚实。他们不仅应在自己所做的正式宣告中这样,而且在他们向人暗示的意思上也要诚实。因此,比如说,以色列人囊中当只有一样砝码。然而,却有一些人有两样的砝码,一样砝码在买东西时用,而另一样砝码则在卖东西时用,上帝的子民在买和卖中都应当用同一样砝码(申 25:13—15)。上帝的百姓在向人传讲福音信息时应当完全诚实。尽管有些人或许认为达到目的很重要,把运用不实表述的方法合理化,但保罗却澄清说:“乃将那些暗昧可耻的事弃绝了,不行诡诈,不谬讲上帝的道理,只将真理表明出来,好在上帝面前把自己荐与各人的良心。”(林后 4:2)一位真理的上帝,必须通过传讲真理才能最好地服事他。

102

3. 信实

若上帝的真实(genuineness)是指他是真实存在的,而诚实则是指上帝所说的话是真理,那上帝的信实就是指他所行的是真实的。上帝遵守自己所有的承诺。他断不致更改自己的话语或自己的应许。正像巴兰对巴勒所说的那样:“上帝非人,必不致说谎;也非人子,必不致后悔。他说话岂不照着行呢?他发言岂不要成就呢?”(民 23:19)保罗更加具体地说:“那召你们的本是信实的,他必成就这事。”(帖前 5:24)上帝是信实的上帝,与此类似的描述同样也见于《哥林多前书》1:9、《哥林多后书》1 :18—22、《提摩太后书》2:13,以及《彼得前书》4:19。

上帝的信实不断从圣经字里行间显明出来。上帝已显明:他是一位会成就自己应许的上帝,而且会永远如此。当亚伯拉罕 75 岁、撒拉 65 岁时,上帝应许他们要生一个儿子。当时撒拉已经过了生育年龄,而且也已证明自己不能生育。但是,上帝却向他们显明了自己的信实,这就是上帝所应许的儿子(以撒)诞

生了。

正像论到上帝其他属性时的情形一样，上帝希望信徒效法自己的信实。上帝的子民不应该不假思索就胡乱发言。而且，一旦开口讲话，就当信守自己的诺言（传5:4—5）。他们不仅必须向上帝信守自己所发的愿（诗61:5，8；66:13），而且对人也当如此（书9:16—21）。

三、爱

当我们思考上帝的道德属性时，或许首先出现在我们脑海里的是我们在这里界定为爱的这一组属性。有许多人将其视为最基本的属性，亦即上帝的本质，或对上帝的界说。对这一点，圣经中有某些依据。例如，在《约翰一书》4:8、16中，我们看到："没有爱心的，就不认识上帝，因为上帝就是爱。……上帝爱我们的心，我们也知道、也信。上帝就是爱，住在爱里面的，就住在上帝里面，上帝也住在他里面。"就一般而言，人们或许可以把上帝的爱看成是永远赐予或分享他自己。正因如此，爱总是存在于三位一体的位格之间。耶稣说："但要叫世人知道我爱父，并且父怎样吩咐我，我就怎样行。"（约14:31）上帝的三位一体就意味着，上帝的爱是在永恒中实施的，即便在任何受造物出现前也是如此。对我们来说，上帝的爱中有以下几个基本维度：(1)仁爱(benevolence)；(2)恩典(grace)；(3)怜悯(mercy)，及(4)忍耐(persistence)。

1. 仁爱

仁爱是上帝之爱中的一个基本维度。我们所谓仁爱，意思是指上帝眷顾他所爱之人的福利。他无私地寻求我们最终的福利。在无数经文中，或许《约翰福音》3:16的经文是最著名的了。有关上帝仁爱的经文并没有局限在新约圣经中。譬如，在《申命记》7:7—8中，我们就看到："耶和华专爱你们，拣选你们，并非因你们的人数多于别民，原来你们的人数在万民中是最少的。只因耶和华爱你们，又因要守他向你们列祖所起的誓，就用大能的手领你们出来，从为奴之家救赎你们脱离埃及王法老的手。"

上帝的爱，是一种为了我们的益处所做的无私关怀。这就是"圣爱"(*agapē*)，而非"欲爱"(*erōs*)。在《约翰福音》15章中，耶稣拿主仆间的关系（或作主雇关系）和朋友间的关系做了对比。信徒与救主间的关系是以后一种关系为特点的。上帝乃是为了我们自己的缘故而关注我们的益处，而非为了他到底能

从我们这里得到什么。上帝并不需要我们。他是全能的上帝，是自足的上帝。无需借助我们，上帝就能成就自己的心愿，但他却选择通过我们来工作。

从上帝所做的一切上，我们可以看到上帝的爱中这种舍己、无私的特点。上帝差遣自己的儿子为我们死在十字架上，并非被我们事先对他的爱所打动。使徒约翰说："不是我们爱上帝，乃上帝爱我们，差他的儿子，为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。"(约壹 4:10)《罗马书》5:6—10 这一整段经文便阐明了同样的主题。特别需要注意的是，8 节(唯有基督在我们还作罪人的时候为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了)，以及 10 节(因为我们作仇敌的时候，且借着上帝儿子的死，得与上帝和好；既已和好，就更要因他的生得救了)。上帝的爱，并不只是在差遣耶稣基督奠定救恩根基时才开始，这爱还表现在他不断寻找我们。在《路加福音》15 章中，耶稣所举的三个比喻便强有力地说明了这一点。

上帝的仁爱，亦即上帝对他所爱之人的实际关注和供应，可以从许多方面看到。上帝甚至会关注并供应那些次一级的受造物。圣父会喂养空中的飞鸟，并装饰田野中的百合花(太 6:26，28；也可参见诗 145:16)。上帝乃是仁爱的上帝，他供应和保护所造之物，这一原则同样也被扩展到他自己子民身上(太 6:25，30—33)。尽管我们或许倾向于认为这些应许唯独属于我们这些相信上帝的人，但是，圣经却表明，上帝对整个人类都是仁爱的。就仁爱的这重意思来说，上帝的仁爱延及全人类。"这样，就可以作你们天父的儿子，因为他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。"(太 5:45)因此，我们看到，上帝不仅对他所爱的对象具有一种特殊的爱的情感，而且也为他们的福祉行事。爱是一种行动。

2. 恩典

恩典是上帝之爱多种层面中的另一个方面。我们所谓恩典是指：上帝善待他的子民，并非基于他们有何功德和配得这恩典，亦即基于他们有当得之分，而只是照他们的需要；换言之，上帝对待自己子民乃是照他的良善与宽容。这种恩典应当同我们前面刚刚描述过的上帝的仁爱(无私)区分开来。仁爱只是说，上帝不寻求自己的益处，而是寻求他人的益处。上帝或许会无私地去爱别人，眷顾别人，但仍会坚持这种爱是人要作出回报的，他要求每个人做些什么，或献上些什么来赚得他们所得或将得之物。然而，恩典的意思是指：上帝赐给我们所不当得的恩宠。他并不向我们要什么。

当然，上帝的恩典在新约中是明显的。然而，某些人会暗示说，旧约中对上

帝的描述却颇为不同。可是，在旧约中有无数经文谈到了上帝的恩典。譬如，在《出埃及记》34:6中，上帝就说自己："耶和华，耶和华，是有怜悯、有恩典的上帝，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实。"在新约中，有不少经文明显将救恩同上帝丰盛的恩典联系在一起。如保罗在《以弗所书》2:8—9中说："你们得救是本乎恩，也因着信，这并不是出于自己，乃是神所赐的。也不是出于行为，免得有人自夸。"(参见多2:11，3:4—7)救恩实在是上帝白白赐给人的。有时候，上帝的正义受到人们责难，因为某些人收到了上帝的恩典，而另一些人却没有。然而，竟然有人得蒙拯救，这已经是一件奇妙的事。假若上帝赐给所有人的乃他们所当得之物，那就没有谁能得救。所有人都会失丧，且被定罪。

3. 怜悯

上帝的怜悯是上帝向自己子民所显出的慈心和同情，是他向那缺乏的人所存温柔之心。倘若恩典将人看作沾满罪污、身负罪债并被定罪之人，那怜悯就把他们看成可怜和缺乏的人。《诗篇》作者说："父亲怎样怜恤他的儿女，耶和华也怎样怜恤敬畏他的人。"(诗103:13)同样的观念也可见于《申命记》5:10、《诗篇》57:10以及《诗篇》86:5。对上帝的怜悯，我们可以从耶稣对那些正身受病痛之苦的人所存的怜悯中看到(参见可1:41)。他们的灵性状况也打动了他(太9:36)。有时候，这两种情形会同时存在。因此，在描述同一事件时，马太说到耶稣就怜悯他们，治好了他们的病(太14:14)，而马可则说到耶稣就怜悯他们并开口教训他们许多道理(可6:34)。马太在其他地方也把这两者结合起来。当耶稣看到那无助的人群，就像羊没有牧人一样，他就怜悯他们。因此，耶稣就走遍各城各乡，"在会堂里教训人，宣讲天国的福音，又医治各样的病症"(太9:35—36)。 104

4. 恒久忍耐

上帝之爱的最后一个维度乃是恒久忍耐。在《诗篇》86:15、《罗马书》2:4，9:22、《彼得前书》3:20，以及《彼得后书》3:15中，我们都看到了上帝的恒久忍耐。所有这些经文都把上帝描述成按捺住审判，却在漫长时期中不断赐下救恩和恩典的上帝。

上帝的恒久忍耐特别显明在以色列民族身上。当然，这是上帝的信实向他们流露出来。以色列民族不断悖逆上帝，希望回埃及去，又拒不接受摩西领导，还树起崇拜的偶像，陷入他们周围那些民族的恶俗中，且与他们通婚。那时上帝一定有许多次意图弃绝他的子民。像大洪水那样把以色列民族大规模毁灭掉，

这原本是最适宜的措施，然而，上帝却并没有遗弃他们。

但是，上帝的恒久忍耐并没有局限在对待以色列民族上。彼得甚至暗示说(彼前 3:20)，大洪水的时间之所以推迟这么久，是为了向那些最终遭毁灭的人提供救恩机会。谈到将来大毁灭的日子，彼得暗示：耶稣基督的再次降临之所以被延迟，是因为上帝的忍耐。上帝“不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改”(彼后 3:9)。

有一次，彼得来到耶稣基督的面前(毫无疑问，他是代表众门徒这样做的)，问一个人应该饶恕得罪他的弟兄多少次，七次可以吗。耶稣对彼得的回答(常被人们解释成“77 次”或“490 次”)表明了上帝之爱恒久无尽的本质，也应当成为凡跟从主耶稣之人的品质。主耶稣自己就曾向彼得显出了这种恒久忍耐的爱。尽管彼得曾三次不认耶稣基督，但耶稣还是赦免了他，就像赦免他身上许多别的缺点一样。事实上，在耶稣坟墓那里的那位天使就指示三位妇女，要她们去告诉众门徒和彼得，说主耶稣要往加利利去，他们要到那里去见他(可 16:7)。上帝的信实和忍耐，同样也彰显在他没有舍弃那些犯罪辜负他的人：如摩西、大卫、所罗门，以及许多其他人。

第二节　上帝的爱与公义——一个张力点？

我们已经考察了上帝的许多属性，却无法穷尽它们。但是，它们之间的关系如何呢？或许，上帝是一位本质同一的上帝，他的位格性是一个和谐一致的整体。那么，在这些属性之间也就没有任何张力了。然而，情况果真如此吗？

有一个人们经常提出的焦点问题，就是上帝的爱与公义之间的关系问题。一方面，上帝的正义似乎如此严厉，要求那些犯罪之人去死，上帝是一位严厉、苛刻的上帝。另一方面，上帝又是一位充满怜悯、大有恩典、赦免罪孽、恒久忍耐的上帝。这两种特点到底是否彼此冲突呢？再有，在上帝的本质之内是否存在一种内在的张力呢？[4]

假如我们从以下前提出发，认为上帝是诚实的上帝，并且上帝的属性和谐一致，那么，我们就会按照它们彼此间的关系来界定这些属性。因此，正义是爱的正义，而爱则是正义的爱。那种认为这些属性相互冲突的观念，或许是用一种孤立的方式来界定这些属性导致的结果。举例来说，当爱的观念离开了正义，比如

说，有一个外在的来源，这种说法不符合圣经教导。我们的观点是：除非我们把爱看成包括正义的爱，否则，就没有办法完全理解上帝的爱。倘若爱不包括正义，那这种爱也就不过是一种多愁善感而已。

实际上，在上帝对待人类的过程中，爱和正义乃是一同工作。上帝的正义要求人要为罪付上赎价。然而，上帝的爱却又盼望我们能恢复与他相交。上帝赐下耶稣基督作为赎罪祭，使自己的正义和爱都得以保持下来。而且，实际上在这 105 两者之间没有任何张力。只有当人们认为上帝的赦免并不需要付任何代价时，才会有一种张力存在。但是，若那样做，就把上帝看成了与他的本质不同的上帝。此外，将基督献为赎罪祭，在上帝那里表明了一种更伟大的爱，超过只是将这些百姓从罪所带来的后果中释放出来。为了公正地实行自己的律法，上帝的爱是如此伟大，竟为了我们的缘故赐下自己的独生爱子。爱和正义并非两种彼此独立、互相较量的属性。上帝既是公义的上帝，也是爱的上帝，而且上帝还亲自付上了自己所要求的一切。[5]

注　释

[1] Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 73.

[2] E. g., Anselm *Cur Deus homo*? 1. 12.

[3] William of Ockham, *Reportatio*, book 3, questions 13C, 12CCC.

[4] Nels Ferré, *The Christian Understanding of God* (New York: Harper and Brothers, 1951), pp. 227—228.

[5] William, G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1971 reprint), vol. 1, pp. 377—378.

106

第十二章　上帝的三一性:三位一体

本章目标

在读完本章之后,你应该能做到以下几点:

1. 从三个方面来理解并解释圣经关于三位一体的教导:上帝的独一性;三个位格的神性;三一性。
2. 列举并解释历史上所建构的三位一体教义,诸如"经世三一论"、"动态论的神格一位论"、"形态论的神格一位论"以及正统派观点。
3. 描述三位一体教义中的基本内容,并解释为什么它们对基督教的信仰是如此至关重要。
4. 清楚说明在描述或澄清三位一体教义的过程中所用到的不同类比。

本章内容提要

圣经中并没有清楚教导三位一体的观点,但其中关于上帝是独一的上帝的教导,以及三个位格同为上帝的教导,却清楚表明了这种观点。人们为了理解这一教导,已经做过无数尝试,其中有些尝试已经歪曲了这一深邃的真理。尽管我们永远也不可能完全理解这一困难的教义,但仍有一些类比至少可以帮助我们来更加理解它。

本章研究的问题

- 解释圣经中关于三个位格神性的证据。
- 到底在圣经哪一章中,我们看到了同尊同荣三一论的强有力证据?解释为什么是这样?
- 历史上关于三位一体的观点何以会产生争论?
- 三一论教义中最根本的内容是什么?它们如何有助于我们去理解并深化我们的信仰?

- 类比方法何以有助于我们的悟性？

本章大纲

圣经的教导

上帝的独一性

三个位格的神性

三一性

历史上的建构

经世三位一体论

动态论的神格唯一论

形态论的神格唯一论

正统派神学的三位一体论结构

三位一体论的基本要素

寻找类比

在三一论中，我们已经遇到了基督教教义中一种真正与众不同的内容。世界上众多宗教中，就基督教宣称上帝是独一的上帝同时又有三位格同为上帝这点而言，基督教信仰是独一无二的。通过这种方式，它向人们展示出一种表面上似乎自相矛盾的教义。进一步而言，这一教义在圣经中并不明显，抑或说并无明确的陈述。然而，一个内心敬虔的人在寻求正确解释圣经所作的见证时，就会被引导得出这一结论。 107

三位一体的教义对基督教来说是至关重要的。它与谁是上帝、他是一位怎样的上帝、他是怎样工作的，以及人们应该怎样亲近他的问题有关。而且，耶稣基督的神性问题在历史上就曾是一个引起极大争论的焦点，现在很大程度上仍与人们对三位一体的理解纠缠在一起。我们对三位一体教义的立场，将会对我们的基督论产生深远影响。

我们对三位一体教义的立场，同样也会回答具有同一实质的几个问题。我们应崇拜谁，是唯独崇拜圣父，还是圣子，还是圣灵，抑或是三一上帝呢？我们到底应该向谁祷告呢？每个位格的作为是应该同其他位格区分开考虑，还是可以把耶稣代赎同样看成圣父某种形式的作为呢？人们应该把圣子看成是与圣父本

质相同，还是地位稍逊于父呢？

我们将会通过考查这一教义的圣经依据，来着手研究三位一体的教义。重要的是，要注意圣经中引导教会建构并思考这一奇特教义的到底是哪种见证。随后，我们会对早期教会解决圣经依据的各种努力，包括正统的陈述进行考察。最后，我们会关注这一教义中那些基本内容，并寻找那些将有助于我们更好地了解这一教义的类比。

第一节 圣经的教导

我们首先从对三位一体教义产生影响的圣经内容入手。圣经中有三类彼此独立但又互相关联的证据：用来证明上帝合一性，也就是上帝是独一上帝的证据；证明有三个位格同为上帝的证据；最后是圣经中关于上帝三一性的标志，或至少是暗示。

一、上帝的独一性

古希伯来人的宗教是一种强烈的一神论信仰(monotheistic faith)，实际上就像一直延续至今的犹太人信仰一样。上帝的独一性是在不同时代、以不同方式向以色列人启示出来的。譬如，十诫一开始就这样宣告："我是耶和华你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外，你不可有别的神。"(出 20:2—3)

108

禁止偶像崇拜，亦即第二条诫命(4 节)，同样也是建立在耶和华上帝的独一性上。上帝不会容忍人们去崇拜人手所造之物，因为唯独他是上帝。这种对多神论的拒斥贯穿在整部旧约中。上帝不断显明他超乎万神之上。

就基督教宣告上帝既是独一的上帝同时又有三位格同为上帝这一点来说，基督教信仰乃是独一无二的。

上帝独一性的一个明显标志是《申命记》6 章中的"舍玛祷文"(*Shema*)，亦即以色列人领受上帝吩咐敬虔事之并要谆谆教导自己儿女的真理。他们要思想这些教导("我今日所吩咐你的话都要记在心上"，6 节)。他们要谈论这些

事，无论是坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论（7节）。他们要用有形的帮助来唤起对这些事的关注，就是要系在手上为记号，戴在额上为经文，又要写在自己房屋的门框上和城门上。圣经如此强调的伟大真理到底是什么呢？其中一点就是："耶和华我们上帝是独一的主。"（4节）上帝希望以色列学习并传之子孙的第二条伟大真理是基于上帝独一性的一条诫命："你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的上帝。"（5节）因为上帝是独一的上帝，所以以色列对上帝的委身也没有分隔。

上帝独一性的教导并非仅限于旧约圣经中。《雅各书》2:19就命令人们应当相信独一的上帝，同时也注意到这对我们的称义仍有不足之处。保罗在论到吃祭偶像的食物时写道："论到吃祭偶像之物，我们知道偶像在世上算不得什么。也知道上帝只有一位，再没有别的上帝。然而我们只有一位上帝，就是父，万物都本于他，我们也归于他，并有一位主，就是耶稣基督，万物都是借着他有的，我们也是借着他有的。"（林前8:4、6）在这里，保罗书信像摩西律法一样，在只有一位上帝的基础上，摒弃了偶像崇拜。

二、三个位格的神性

所有这些证据若单独考虑，无疑会引导我们得出一种基本的一神论信仰。然而，到底是什么使教会为之所动，超越了这一证据呢？这就是圣经中其他证明有三个同为上帝的位格存在的见证。第一个位格，也就是圣父的神性，很少会受到人们质疑。此外，还有《哥林多前书》8:4、6，及《提摩太前书》2:5—6，我们或许会从中注意到耶稣称圣父为上帝的情形。譬如在《马太福音》6:26中，耶稣就指出："你们的天父尚且养活（这些空中的飞鸟）。"在随后的一个平行宣告中，耶稣又指出："野地的草，上帝还给它这样的妆饰。"（30节）显然，对耶稣来说，"上帝"和"你们在天上的父"是可以彼此交替使用的表述。而且，在无数论到上帝的其他经文中，耶稣明显想到的是圣父（如太19:23—26，27:46；可12:17，24—27）。

有些困难的是耶稣的神性，然而圣经同样也将耶稣称为上帝。关于耶稣的神性，有一处关键经文见于《腓立比书》2章。在5—11节中，使徒保罗用一种与早期教会诗歌同出一辙的赞美诗形式，并以它为依据呼吁读者要操练谦卑。他注意到："他（耶稣）本有上帝的形象，不以自己与上帝同等为强夺的。"（6节）在这里，译为"形象"的单词是*morphē*。这个单词在古典希腊语中及在圣经希腊语中，

意思都是指"使某物成为该物的一套特点"。因为它所表明的是事物的真实本质,所以 *morphē* 一词与另一词 *schēma* 不同,后者虽然也常常被译为"形象",但却是指形状和外表而非实质。在这段经文中使用 *morphē* 表明了早期教会的信仰,暗示人们对基督的神性有一种深刻的认信。

109

另一段重要经文就是《希伯来书》1 章。它那我们对其身份毫无所知的作者,当时写信给一群希伯来基督徒。在这里,他(或她)所作的几处宣告都强烈表明了圣子的神性。在这本书开头的几节经文中,作者便论到圣子超乎天使之上,并注意到上帝借着圣子来晓谕我们,且设立他为承受万有的,又借着他创造了诸世界(2 节)。作者随后又把圣子描述为上帝荣耀所发出的光辉,是他本体的真像。尽管人们可能会主张说,这一段经文所宣称的只不过是断言上帝透过圣子来启示他自己,而并不是说圣子是上帝,但是,就上下文的意思来看,情形却并非如此。上帝除了把自己称为那位被称为圣子者的圣父以外(5 节),在 8 节中还把圣子称为"上帝"(出自诗 45:6),而且在 10 节中又把他称为"主"(出自诗 102:25)。作者以上帝对圣子所说的话"你坐在我的右边"(出自诗 110:1)结尾。重要的是,圣经作者写信给希伯来基督徒,这些人无疑是沉浸在一神论信仰中的基督徒,书中使用的方式无可辩驳地宣告了耶稣基督的神性,也宣告他与上帝同等。

最后一个要考虑的因素,就是耶稣基督的自我意识。我们应当注意的是,耶稣基督从未直接宣称过自己的神性。他从未简单地说"我是上帝"。但是,有几条证据线索却表明:耶稣的确就是这样来看待自己的。他宣告说,自己拥有属乎上帝的一切。他把上帝的使者(路 12:8—9,15:10)说成是自己的使者(太 13:41)。他同样也把上帝的国度(太 12:28, 19:14、24, 21:31、43)和上帝的选民(可 3:20)看成自己的国度和选民。而且,他还宣称有权赦免人的罪(可 2:8—10)。犹太人认为,只有上帝才能赦免人的罪,因此,他们便控告耶稣基督亵渎上帝。他也同样宣告,自己有权审判这个世界(太 5:31),也有权统治这个世界(太 24:30;可 14:62)。

圣经中同样也有经文把圣灵称为上帝。在这里,我们或许会注意到,在某些经文中,那些论到圣灵的经文和论到上帝的经文交替出现。这种情形的一个实例就是《使徒行传》5:3—4。亚拿尼亚和撒非喇把他们出卖自己田产所得的价银私自留下了几分,假意说他们拿来放在门徒脚前的就是全部财产。在这里,他们欺哄圣灵的事(3 节)和欺哄上帝等同了起来(4 节)。圣灵同样也被描述成拥有

上帝的属性，并且行上帝所行之事。圣灵叫人为罪、为义、为审判自己责备自己(约 16:8—11)。圣灵叫人重生，赐下新生命(约 3:8)。在《哥林多前书》12:4—11中，我们看到，是圣灵把恩赐赐给了教会，并掌管那些领受这恩赐的人。另外，他也接受人们归给上帝的尊崇和荣耀。

在《哥林多前书》3:16—17 中，保罗提醒哥林多信徒，说他们是上帝的殿，有圣灵住在他们里头。在该书第 6 章中，保罗又说道，他们的身子是圣灵的殿，有圣灵住在他们里面(19—20 节)。如此看来，"上帝"和"圣灵"是可以交替使用的表达形式。另外，还有其他处经文把圣灵与上帝放在同等位置上。其中，第一处经文是《马太福音》28:19 中谈到的洗礼仪式；第二处经文是保罗在《哥林多后书》13:14 中的祝福；最后，还有《彼得前书》1:2，在这里，彼得称自己的读者"是照父上帝的先见被拣选，借着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙他血所洒的人"。

三、三一性

从表面上看，这两条证据线索，也就是上帝是独一上帝的证据与上帝有三个位格的证据，似乎相互矛盾。当教会开始思考这一教义问题时，就得出结论：必须把上帝看成三而一的上帝，换言之，也就是视为三位一体的上帝。在这一点上，我们必须提出这样一个问题，就是这一教义到底是圣经明确教导给人们的，还是圣经所暗示的呢，还是说这只是从圣经教导推论出来的。

人们通常诉诸的一段描述三位一体教义的经文，是《约翰一书》5:8，亦即见于 KJV 圣经中的这段经文："作见证的原来有三，就是圣灵、水与血。这三样也都归于一。"显然，这是一处关于上帝三一性清楚明了的陈述。然而，令人遗憾的是，这段经文的根据却是如此软弱无力，以致最近某些译本竟将这段陈述放在斜体字的脚注里(如 NIV)，而其他版本的圣经则干脆把它省略了(如 RSV)。倘若说三位一体的教义有圣经依据，那我们就必须从其他地方来找。 110

用来表示以色列的上帝的这个复数名词 *'ĕlōhîm*，有时会被人们视为三一论观点的一种暗示。这是一个通用名字，同样也用来指其他神明。我们看到，当这个词用来指以色列的上帝时，通常是复数形式，但也并非总是如此。某些人便论述说，这是对上帝多元本质的一种暗示。

此外，还有其他复数形式。在《创世记》1:26 中，上帝说："我们要照着我们

的形象造人。”在这里，这种复数形式同样也见于动词“造”及属格后缀“我们的”。当以赛亚蒙受上帝呼召时，他听到耶和华上帝说：“我可以差遣谁呢，谁能为我们去呢？”从逻辑分析的立场来看，重要的一点就是，这是一种从单数到复数的转变。《创世记》1:26 的经文实际上是说“随后，上帝（单数）说，我们要照着我们（复数）的形象造人（复数）”。圣经引用上帝所说的话，用一个复数动词来指他自己。同样，《以赛亚书》6:8 说道：“我（单数）可以差遣谁呢，谁能为我们（复数）去呢？”

人的上帝形象的教导同样也被人视为对三位一体教义的一种暗示。《创世记》1:27 说道：“上帝就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”有些人于是主张，我们在这里所看到的是一种对仗，不仅在前两行，而且在这三行中都是如此。因此，“上帝就造男造女”就等于说“上帝就这样照自己的形象造了他”，也等于说“照着上帝的形象，上帝造了人”。在这一基础上，人（即泛指的人）的上帝形象应当从以下事实中去找，就是人被造成男人和女人（也就是复数形式）。[1]这就意味着，上帝的形象必然包含在一个多元的同一体中，这也是复制品和原型所共有的特点。按照《创世记》22:24 的说法，男人和女人要合而为一（*'echād*），也就是成为两个独立的个体所共同附属的同一体。重要的是，在“舍玛祷文”中同一个词也被用在了上帝身上：“耶和华我们上帝是独一（*'echād*）的主。”（申 6:4）这里似乎对上帝的某种本质做了断言，亦即上帝是一个有机的生命体，也就是说，是由不同部分组成的同一体。

在圣经中，有几处经文是把这三个位格联系在一起的，彼此和谐，且明显是同等的。其中之一就是大使命中所描绘的洗礼规则（太 28:19—20）：奉圣父、圣子、圣灵的名给他们施洗（或是给他们施洗，归于圣父、圣子、圣灵的名）。请注意，尽管这里包含了这三个位格，可“名”用的却是单数形式。但是，还有另一处经文，是把这三个名字直接连在一起使用的，这就是《哥林多后书》13:14 中使徒保罗的祝福：“愿主耶稣基督的恩惠、上帝的慈爱、圣灵的感动，常与你们众人同在！”在这里，又一次看到这三个名字彼此和谐且明显平等的关系。

人们能找到同等三一论最强有力证据的地方，就是第四福音书。在其中将三个名字重叠使用的形式不断反复出现：如该卷书 1:33—34，14:16，26；16:13—15；20:21—22（参见约壹 4:2，13—14）。这三个位格之间的动态形式不断反复出现，正像乔治·亨得利（George Hendry）看到的那样。[2]圣子乃圣父所

差来的(14:24),是从他那里出来的(16:28)。圣灵乃圣父所赐下的,是从圣父那里差来的(14:26),也是从圣父发出的(15:26)。但是,圣子却和圣灵的降临紧密联系在一起:他曾为圣灵的降临祷告上帝(14:16);圣父因着圣子的名差遣圣灵来(15:26);圣子若不到圣父那里去,保惠师圣灵就不会来(16:7)。圣灵的作为被视为圣子作为的继续,也是对圣子作为的说明。圣灵会叫人们想起圣子所说过的话(14:24);他要为圣子作见证(15:26);他要把从圣子那里听见的都说出来,以这种方式来荣耀圣子(16:13—14)。 111

在这卷福音书的序言中,同样也包含着对三位一体教义来说富有重要意义的内容。约翰在这卷书的第一节中便说:“太初有道,道与上帝同在,道就是上帝。”这是圣子神性的一个标志。在这里,我们同样也看到这样一种观念,尽管圣子与圣父有分别,但他们之间却有一种团契关系,因为介词 *pros*(即“与”)并不仅仅是指圣子与圣父相近,同时也是指一种亲密的团契关系。

在这卷福音书中,约翰还用其他方法来强调圣父和圣子之间的亲密与合一。耶稣说:“我与父原为一”(10:30),又说:“人看见了我,就是看见了父。”(14:9)他祈求上帝,叫他的众门徒都合而为一,就如同他与父合而为一一样(17:21)。

从以上刚刚探讨过的信息中,我们便可以得出结论:尽管圣经中并没有明确教导三位一体的教义,但是,在圣经中,尤其是新约圣经中,却包含着许多关于三个位格的神性与合一性的暗示。这样,我们就能理解为何教会后来建构出这一教义,而且,也可以断定,他们这样做是正确的。

第二节　历史上的建构

在公元后前两个世纪中,人们很少会有意识地去解决那些我们今天称为三位一体的神学与哲学问题。诸如查士丁(Justin)①和塔提安(Tatian)等思想家,都强调“道”与“圣父”之间本质的同一,并用光无法同光源亦即太阳完全分开来为此做喻。他们以这种方法为例证,论证尽管“道”和“圣父”有所不同,但他们却

① 查士丁(Justin,约 100? —165),港台翻译为游斯丁,出生于撒玛利亚,希腊神学家,著名的护教士,著有《护教文》和两篇《对话录》等著作,公元 165 年殉道。——译者注

是不能分割和彼此分离的。[3]

一、经世三位一体论

在希坡律陀(Hippolytus)①和德尔图良(Tertullian)②的著作中,我们看到了一种"经世三位一体论"(Economic View of the Trinity)的发展。其中,少有探索三个位格间关系的努力;与此相反,这种观点却专注于三一上帝在创造与救赎中启示自己的方式。尽管创造和救赎表明,圣子、圣灵同圣父有所不同,但他们同样也被视为与圣父的永恒本体不可分割的。正像一个人心灵中的诸多功能一样,上帝的理性,也就是"道",被视为内在于圣父之中,且与圣父密不可分。

通过简短的评估,我们注意到:这种三位一体论里面有一种模糊之处。为了寻求一种更准确的理解所付出的任何努力,都终将令人大失所望。

二、动态论的神格唯一论

在公元2世纪晚期和3世纪,人们曾两次试图找出一种对基督和上帝关系的精确界定。这两种观点都被冠以"神格唯一论"(monarchianism,其字面的意思就是"独一的主权"),因为它们所强调的都是上帝的独一性和合一性,但只有后一种观点接受人们对它的称谓。

动态论的神格唯一论(dynamic monarchianism)主张说,上帝动态地临在于作为人的耶稣的生命中。上帝的作为或是能力覆庇在作为人的耶稣身上,或是进入他里面,或透过他发出来。但是,在他身上却丝毫没有上帝真正的临在。动态论的神格唯一论的创始者狄奥多图(Theodotus)③宣称:耶稣在受洗之前,尽管是一个有德行的人,但只是一个普通人。在洗礼时,圣灵抑或说基督便降临在他身上。从那一刻起,他便开始履行上帝奇妙的作为。动态神格唯一论的这些观

① 希坡律陀(170—236),著名的早期教父和教会作家,其主要著作有《驳斥异端》、《基督与敌基督》,公元236年殉道。——译者注

② 德尔图良(160—220),生于迦太基,著名的神学家、护教家,早期最伟大的拉丁教父之一,受过良好的法律、文学、修辞等方面的教育。其著作有《护教辞》、《驳马西昂》、《驳帕克西亚》、《反异端训要》,其名言有"殉道者的血乃是教会的种子","上帝之子死了,虽荒谬却因此而可信;埋葬后又复活了,虽不可能却因此而是肯定的";"唯其荒谬,我才相信";"雅典与耶路撒冷有何相关"。——译者注

③ 狄奥多图(Theodotus),公元2世纪的人物,是诺斯替派亚历山大瓦伦廷的追随者。——译者注

点，从来没有得到广泛流传。[4]

三、形态论的神格唯一论

与之相比，形态论的神格唯一论(modalistic monarchianism)却是一种流传相当广泛、颇受人欢迎的教导。不同于动态论的神格唯一论看似否定三位一体教义，形态论的神格唯一论表面上是肯定三一论的。这两种神格唯一论的不同形式都希望保持上帝的同一性。然而，形态论同样也强烈坚持耶稣的神性。因为 112 "圣父"这个词通常被视为用来指神性本身，任何关于"道"或"圣子"是某种不同于"圣父"的谈论都会叫形态论者感到不悦。对他们来说，这种观点似乎是一种二神论(bitheism)，即相信两位上帝。

这一思想流派的根本观念就是：有一位上帝，他可以用不同方式称为圣父、圣子、圣灵。这些词并不代表真正的分别，只不过是可以在不同时间运用的恰当名字罢了。圣父、圣子、圣灵是相同的，他们是对同一个位格的持续启示。因此，形态论解决上帝既是三又是一的方法，就是并非有三个位格，而是一个位格有三个不同名字、作用或作为。[5]

必须承认，在形态论的神格唯一论中，我们看到了一种真正独到、颇具原创性的观念，而且在某些方面也是一种突破性观念。上帝的合一性和三个位格的神性，即圣父、圣子、圣灵的神性都得以保存下来。然而，教会在对这种神学观点进行评估时，却认为它在某些重要方面有所欠缺。尤其是下面的一个事实，即这三个位格偶尔同时出现在圣经启示的舞台上时，对这种观点来说就是一块巨大的绊脚石。在耶稣受洗的场景中，圣父向圣子说话，圣灵降临在圣子身上，就是其中一个例子。还有一些我们此前所注意到的经文，同样也是困难重重的。

四、正统派神学的三位一体论结构

三位一体的正统教义，是在一系列争论和会议中宣告出来的，而这些争论和会议，在很大程度上是受到了诸如神格唯一论与阿里乌主义运动的推动和触发。在君士坦丁堡大公会议(the Council of Constantinople, 381 年)上才出现了一种明确的阐述，借此教会对一直以来不甚明了的教义进行了澄清。当时，占据上风的基本上是阿塔那修(Athanasius, 293—373)的观点，这种观点被卡帕多西亚教

父(the Cappadocian theologians)①加以阐述和界定，这些人包括巴西尔(Basil)、纳西昂的格列高利(Gregory of Nazianzus)、尼撒的格列高利(Gregory of Nyssa)。

当时，人们用于表述君士坦丁堡大公会议立场的形式是"一体三位"(one *ousia* in three *hypostases*)。其中，强调的重点似乎常常放在后一部分，亦即放在三个位格的独立存有上，而不是放在不可见的神性(Godhead)上。这种神性同时存在于三种存在形式中，或三个位格中。这种神性"其位不紊，其体不分"。而且，"三个位格同一神性"。

卡帕多西亚教父试图通过普遍性(universal)与特殊性(particulars)之间的类比，来阐释同一本质与三个位格间的关系，认为三位一体中每个位格都与上帝的本体有关，正像个体的人与普遍的人(抑或说人类)的关系一样。每个位格都属于同一神性按这一位格专有的特点或特性进行的划分，正如每个个体性的人都有其独特之处，使他们同其他个体性的人分别开来一样。按照巴西尔的观点，分属三位一体上帝不同位格的特质就是圣父的身份、圣子的身份和成圣的能力或成圣。[6]

显然，正统信仰模式保护了三位一体的教义，使其脱离了形态论的危险。然而，这样做是否会因此落入另一种与之相反的错误，亦即三神论中呢？从表面上看，似乎的确很危险。然而，人们已经提出了两点，来捍卫三位一体教义以抵制三神论错误。

首先，需注意到，倘若我们能找出圣父、圣子、圣灵所采取的某一单独行动，在此三个位格在任何方面都没有丝毫不同，那么，我们就必然得出结论说：三个位格只有同一种本质。而这种合一性就见于上帝启示的作为中。启示从圣父透过圣子发出，且借着圣灵完成。启示不是三种行动，而是三个位格都共同参与的

113

① 卡帕多西亚神学家(the Cappadocian Theologians)，包括三个重要的希腊教父：即巴西尔(Basil，330—379)，港台译为"巴西流"，又称"大巴西尔"、"伟大的巴西尔"，出生于凯撒利亚，为卡帕多西亚教父中的主要人物之一，为另一位卡帕多西亚教父尼撒的格列高利的兄长，其主要著作有《驳欧诺米》、《论圣灵》、《创世六月》，其重要贡献在于圣灵论。尼撒的格列高利(Gregory of Nyssa，332—395)，巴西尔之弟，曾担任尼撒的主教，其重要著作有《论三位一体》(*On the Holy Trinity*)、《摩西的生平上帝》(*Life of Moses*)以及《驳欧诺米》，在君士坦丁堡会议中曾被誉为"正统的柱石"，他的重要贡献在于三位一体论，可以说很少有人能出其右。纳西盎的格列高利(Gregory of Nazianzus，330—391)，是巴西尔和其弟格列高利的亲密朋友，其重要著作为《神学讲演录》，其重要贡献在于对三位一体的捍卫和诠释。——译者注

一次行动。

其次，坚持上帝本体的具体性和不可分割性。大部分对卡帕多西亚教父的批评，都集中在普遍性借特殊性来彰显这种类比上。为了避免得出结论说，在神性中有一种多元性，正像人类中有许多人一样，尼撒的格列高利提出：严格说来，我们不应讨论个人的多元性，而应讨论普遍的人的多元性。因此，这些卡帕多西亚教父便继续强调说：尽管在三位一体教义中，每个位格都可以从数量角度被区分为位格，但他们在本质上或在本体上是无法分割的。他们虽被区分为位格，但在他们的存有上却是不可分割的同一位上帝。

这里需要重申的是，本体并不是一个抽象的概念，而是一个具体的实在。进一步而言，上帝的本质是纯粹和不可分的。这些卡帕多西亚教父遵循亚里士多德的思想，认为只有物质的东西在数量上才可分割，有时实际上是否定掉了数量范畴可以用在上帝身上。上帝是纯粹的，不相混合的。因此，尽管每个位格都是一，但他们却并不能加起来而成为三个实体。

第三节　三位一体论的基本要素

在这里，我们要暂时停下来，提醒大家注意必须包含在三位一体教义中的几个重要因素，这样做很重要。

1. 我们首先要探讨上帝的合一性。上帝是独一的上帝，不是几位上帝。虽然上帝的合一性可以比作丈夫与妻子之间的合一，但是，我们必须清楚，我们是在探讨独一的上帝，而不是把不同的实体叠加起来。

2. 在三个位格中，每个位格的神性，即圣父、圣子、圣灵的神性都必须予以肯定。每个位格在本质上都是相同的。圣子是上帝，其为上帝的程度和方式正如圣父是上帝一样。而且，这一点对圣灵来说也同样正确。

终有一天，我们会比今天更明确地认识上帝；然而，就是在那时候，我们也不能完全地认识上帝。

3. 上帝既有三个位格，同时又是独一的上帝，这一点并不是从同一个方面体

现出来的。尽管正统信仰对三位一体的解释似乎彼此矛盾(上帝既是独一的上帝,同时又有三个位格),但这种矛盾并不是真实的,只不过是一种表面上的矛盾而已。假设某一事物同时且就同一方面而言,既为A又为非A,那么就会有矛盾存在。形态论的观点试图把上帝存在的三种形态或彰显方式说成并非同时存在的;在任何既定的时间,启示出来的都只有一位,以此来解决这种表面上的矛盾。然而,正统信仰却坚持:上帝在任何时候都是三个位格。正统信仰在坚持这种合一性的同时,提出上帝在某些方面作为三个位格的方式,同他在某些方面作为独一上帝的方式有所不同,以此来解决这一难题。公元4世纪的思想家谈到"同一本质(*ousia*)三个位格(*hypostases*)"。这时就会出现这样一个困难,就是如何来界定这两个词的含义到底是什么,或者更广泛地说,上帝"一体"与"三位"的特性之间的不同是什么。

4. 三位一体是永恒存在的。永远都有三个位格,即圣父、圣子、圣灵存在,而且他们三位一直都同为上帝。三个位格中的某个位格或不止一个位格,并非在某个时间点才开始存在,或在某个时间点才成为上帝。这位三位一体的上帝今天是,明天也仍将是他昔日一直是的那一位。

5. 三位一体中每个位格的功用,或许某段时间会服从于其他一个或两个位格,但这并不意味着他在某个方面本质上要稍逊一筹。三个位格中的每个位格,在某一段时间,都有一种他所独有的功用。对这一点,我们应该理解成:为达到某种既定目的而暂时有的功用,而他的地位或本质并没有改变。在人的经验中,同样也有一种功用上的主附关系。几个具有平等地位的人,在经营公司或企业过程中,会选择他们中的一员在某段时间来担任这一任务的领导者或总裁之职,

114

但他们的地位并没有因此改变。同样道理,虽然圣子在道成肉身来到世上时,他的身份并没有稍逊于圣父,但是,在功用上,他确实使自己伏在了圣父旨意之下。同样道理,虽然圣灵今日不仅伏在了圣子的事工之下(参见约14—16章),而且也伏在了圣父的旨意之下,然而,这并不是说他的地位稍逊于他们。

6. 三位一体是人所无法明了的。我们并不能完全明白三位一体的教义。将来有一天,我们在得见上帝时,就能照着上帝本来的样式来认识他,那时我们就能更明确地认识他,胜过今天所做的。然而,即便是到了那时候,我们也不能完全认识上帝。

第四节　寻找类比

在建构三位一体教义过程中遇到的难题，并不仅仅是对这一术语的理解。当然，就这一术语本身而言就已经够困难的了；譬如，在这一背景下，我们就难以理解“位格”(person)一词到底是什么意思。然而，更为困难的是对三个位格彼此间关系的理解。人的理性往往会通过寻找类比的方式来解决这一问题。

在普通人的层次上，人们往往会采用从有形世界中抽取出来的类比。譬如，人们经常会采用的一个类比就是鸡蛋的类比：它包括蛋黄、蛋白还有蛋壳，将所有这些加起来才构成一个完整的鸡蛋。另一个最受欢迎的类比就是水的类比了：人们可以看到有固态的水、液态的水，还有气态的水。有时候，人们还会用其他有形的材料来作例证。有一位牧师，在对年轻新信徒进行指导的过程中试图用发问的方式来解决上帝有三个位格，同时又是独一的上帝，他问道：“裤子(trousers)是单数呢，还是复数呢?”他的答案是裤子的上裆是单数的，而裤腿则是复数的。

请注意，所有这些类比和例证及大量与之相似的类比，都是从有形世界中抽取出来的，它们的含义都容易引导人走向三神论或形态论。一方面，用鸡蛋和裤子做类比，似乎向人们暗示圣父、圣子、圣灵乃是上帝本质中彼此不同的部分。另一方面，用水的不同形态作类比，则带有形态论的特点，因为固态的冰、液态的水还有水蒸气，都是水存在的不同形态。一定数量的水并不能同时存在于这三种状态当中。

在基督教神学思想史上，最有创造力的思想家就是奥古斯丁了。他所著的《论三位一体》(*De Trinitate*)一书，或许是他所著的最伟大的著作了。在这部著作中，他运用自己惊人的才智来解决三位一体的本质问题。奥古斯丁之所以对理解三位一体教义作出了极大贡献，就在于他从人格中汲取了自己的类比。他主张说：因为人是照着上帝形象造的，而上帝又是三位一体的上帝，所以，我们就有理由希望从分析人的本性中找到对上帝三位一体的反映，不管这种反映是多么模糊不清。有了这样一种意识，我们就可以对两种从人的经验领域抽取出来的类比进行考察了。

第一种类比，是从个人心理中抽取出来的。作为一个有自我意识的人，我可以在内心进行自我对话。我可以采取不同的立场，与自己进行互动。而且，我是一个复杂的人，具有可以彼此产生影响的多重角色和责任。因为我要考虑在特定的环境中，为人夫，为人父，为神学院院长，为美国公民，到底该怎样做，这一切彼此联络便构成了我自己。

这一类比有一个难题，就是在人的经验中，人们可以极为明确地看到：在这个人各种不同的立场和角色中有些地方存在着张力或竞争，而不是和谐。变态心理学这门学科便为我们提供了在构成人格的各要素之间存在着冲突的极端例子。但是，与此相反，在上帝那里，各位格之间却存在完美的和谐、相交与爱的关系。

另一种类比，则是从人际关系领域抽取出来的。就拿一对同卵双胞胎为例。从某种意义上讲，他们有相同的本质，因为他们的基因组合是相同的。把某个器官从一个人身上移植到另一个人身上会是一件很容易的事，因为受体不会把捐献的器官作为异物来排斥，它会把这一器官当作自己的器官接受下来。同卵双胞胎在其他方面也是非常相近的。他们有相近的兴趣和口味。尽管他们有各自的配偶和不同的雇员，但却有一条紧密的纽带把他们连接起来。然而，他们却并不是同一个人。他们乃是两个人，而非一个人。

这两种类比都强调三位一体教义中的不同方面。第一个类比主要强调的是一性。第二个类比则对三性有更清楚的阐释。若是站在一种逻辑分析的立场上来看，这两种观点不可能是同时正确的，起码就我们所能理解的是这样。难道说，我们在这里所谈论的不是上帝的奥秘吗？所以，我们必须坚持这两点，即便是我们不能看到这两者之间确切的关系。

正如奥古斯都·斯特朗(Augustus Strong)所说，或许我们为了保持信息的完整性所必须坚持的这种奥秘是“难以理解的”。然而，神学家却并不是唯一因自身的功用而必须坚持两种极端观念的人。物理学家从未最终完全解决光的本质问题。有一种理论认为，光是光波。另一种理论则认为它是量子，实际上也就是小的能量束。若从逻辑角度来说，光不可能同时是这两者。然而，为了能对所有的信息作出解释，人们却必须同时坚持这两种理论。

三位一体的教义，是我们信仰中一个至关重要的因素。三个位格中的每个位格，圣父、圣子和圣灵，都应当如三位一体的上帝一样受到崇拜。因此，我们既

然在理性中认识到了他们的作为有所不同，所以除了向作为三个位格整体的上帝感恩和祈求以外，向三位一体中的每个位格感恩和祈求都是合宜之举。而且，这种存在于上帝里面的完全的爱与合一，为我们提供了一种合一与爱心的榜样，而这种合一与爱心应该塑造我们在基督身体内的关系。

如此看来，德尔图良（Tertullian，约 160—约 225）昔日的断言：三位一体的教义必须依靠上帝启示出来，而不是靠人建构出来，就是正确之举了。若从人的立场上来看，这一教义是如此荒谬，以致没有人能想出这样的教义来。我们并不是因为它是不证自明的，或是逻辑上无法叫人辩驳的，才坚持三位一体的教义。我们之所以坚持三位一体的教义，乃是因为上帝将这一点启示了出来。正像有一个人在谈到这一教义时说：如果你想解释这一教义，那你就会失去理智。但是，如果你想否定这一教义，那你就将失去灵魂。

注　释

[1] Paul King Jewett, *Man as Male and Female* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 33—40, 43—48; Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edingburgh: T. and T. Clark, 1958), vol. 3, Part 1, pp. 183—201.

[2] George S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology* (Philadelphia: Westminster, 1956), p. 31.

[3] Justin Martyr, *Dialogue with Trypho* 61. 2; 128. 3—4.

[4] Athanasius, *On the Decrees of the Nicene Synod* (*Defense of the Nicene Council*) 5. 24; *On the Councils of* Ariminum and Seleucia 2. 26; Eusebius *Ecclesiastical History* 7. 30.

[5] Athanasius, *Four Discourses Against the Arians* 3. 23. 4.

[6] Basil, *Letters*, 38. 5; 214. 4; 236. 6.



第四部分

上帝的计划



第十三章　上帝的计划

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 认识上帝计划中的关键术语，知道该如何定义它们。
2. 从旧约圣经和新约圣经出发，解释圣经中关于上帝计划的教训。
3. 分辨并描述出上帝计划中的某些一般性特点。
4. 通过对加尔文主义及阿明尼乌主义历史观的考察，阐述是上帝的计划还是人的行动处于逻辑优先地位。
5. 描述一种温和加尔文主义模式的上帝的计划，并陈述为什么这种观点比阿明尼乌派的观点更具圣经依据。
6. 激发对上帝在历史中的作为及其对那些凡相信基督之人影响的信心。

本章内容提要

上帝对人类历史有一个明确的计划。从圣经中那些论到上帝计划的经文来看，至少可以得出九种结论。对于到底是上帝的计划还是人的行为占优先地位的问题，加尔文主义与阿明尼乌主义给出了不同的答案。我们通过分析得出的结论是：一种温和的加尔文主义立场最具圣经依据。最后，虽然有各种不同的历史观，但是，合乎圣经的观点却认为：上帝引导人类历史以成就自己的目的，倘若我们与上帝的计划站在一道，那我们就必将迈向一个确定的历史结局。

本章研究的问题

- 解释预旨和预定。
- 从旧约和新约关于上帝计划的教训中，我们能学到什么呢？
- 上帝计划的一般特点是什么呢？
- 若从一种温和的加尔文主义观点看，人的自由是什么意思？

本章大纲

关键定义

圣经的教导

旧约圣经的教导

新约圣经的教导

上帝计划的本质

逻辑优先性：是上帝的计划，还是人的行为

一种温和的加尔文主义模式

上帝计划的无条件性

人的自由的含义

上帝的旨意和人的自由

上帝的意愿和上帝的定意

上帝的定意和人行动的必要性

对历史的不同理解

120 历史将走向何方，又为何如此？假如有某种东西引导历史模式按其自身方式发展，那这种东西是什么？这些问题是所有能思考的人都必须面对的，它们极大地影响他们的生活方式。对此，基督教所做的回答是，上帝有一个包罗万象的计划，而且上帝此时此刻就在致力于成就这计划。

第一节 关键定义

我们可以将上帝的计划（这一计划常被称为上帝的旨意）定义为：上帝在永恒中所做的使万有得以发生的决定。有些类比尽管肯定还不够充分，但却有助于我们对这一概念的理解。上帝的计划就如一位建筑师的蓝图，先是他（她）按自己的打算和构思在头脑中勾画出来，然后才在纸上画出来，只有到了后来才在实际结构中去付诸实施。或者，我们可以把上帝看作一位将军，他精心为自己的部队设计了一个作战计划，让他们来付诸实施。

就此而言，有必要对某些术语进行澄清。有许多神学家，实际上把“预定”

(predestinate)和“预旨”(foreordain)作为同义词使用。然而,就我们的目的来说,我们却要把它们作为不同的术语来用。“预定”的含义要比“预旨”狭窄。因为从字面直白地讲,“预定”指的是某个人或某一事件的结局,所以它最适于表达上帝的计划,这是由于它尤其与那些道德主体永恒的状态有关。在此,我们将用“预旨”一词来表达一种更广泛的含义,亦即指上帝对整个宇宙历史进程中的万象所做的决定。“预定”一词则留待指永恒的救恩与定罪。在预定中,“拣选”(election)一词用来指上帝积极选择某些人、某些民族或某些群体的人,来承受永生并与他相交。“遗弃”(reprobation)则用来指消极的预定,或上帝选择一部分人承受永远的定罪和失丧。在这卷书中,“预定”一词仅仅用来指拣选或遗弃,或兼指这两者。“预旨”一词,尽管一方面也可用来指拣选、遗弃,或兼而有之,但却有一种更广泛的含义。

第二节 圣经的教导

一、旧约圣经的教导

在旧约圣经的表述中,上帝的计划与命定很大程度上同他与自己子民所立之约联系在一起。当我们读到上帝在拣选和眷顾自己子民方面所做的一切时, 121 这两条关乎上帝的真理便会凸显。一方面,上帝拥有至高的权能,他创造并托住万有。另一方面,上帝是慈爱、眷顾人的上帝。上帝并非只是一种抽象的能力,而是被视为一位慈爱的有位格的上帝。[1]

对旧约圣经的作者而言,若有什么事物能够摆脱上帝的旨意或作为发生,那实在是令人无法想象的。为了证明这一点,我们可以思考下面这种情况:诸如“下雨了”这类通常是没有位格的表述方式,是我们无法在旧约圣经中找到的。对希伯来人来说,雨不是简单地“下”了,是上帝差了雨来。他们把上帝看成一位决定万象的全能者。譬如,上帝就亚述王所施的毁灭亲自评论道:“耶和华说:你岂没有听见我早先所作的、古时所立的吗?现在借你使坚固城荒废,变为乱堆。”(赛 37:26)即便诸如修建水池这类貌似无足轻重的小事,也被描述成很久以前就已计划好了的(赛 22:11)。再者,在上帝的计划中有一种对以色列民族以及上帝每位子民福祉的特别关注(诗 27:10—11、37,65:3、91、121,139:16;但 12:1)。

旧约圣经同样也明确宣告，要相信上帝计划的有效性。现在，那些正在发生着的事之所以会发生，是因为它是（而且一直都是）上帝计划中的一部分。上帝所应许的，他必要成就。事实上，在《以赛亚书》14:24 中，我们不仅看到上帝对自己所诏告的旨意是多么信实，而且也看到反对这一计划乃是枉费心机的："万军之耶和华既然定意，谁能废弃呢？他的手已经伸出，谁能转回呢？"（27 节，参见伯 42:2；耶 23:20；亚 1:6）

尤其是在智慧文学和先知书中，人们认为上帝的旨意包罗万象的观念最明显。[2]从太初，从永恒中，上帝就已经有了一个无所不包的计划，将整个实在界都包括进来，甚至连生活中的具体细节也都包括了。"耶和华所造的，各适其用。就是恶人，也为祸患的日子所造。"（箴 16:4；参见 3:19—20；伯 38 章，尤其是 4 节；赛 40:12；耶 10:12—13）我们人类并非总能理解上帝在我们生命中所做的工作。这正是约伯的人生经历，它贯穿了以约伯命名的这一整卷书。这在《约伯记》42:23 中表达得尤其清楚："谁用无知的言语使你的旨意隐藏呢？我所说的是我不明白的；这些事太奇妙是我不知道的。"（伯 42:3）因此，按照旧约信徒的观点，上帝创造了这个世界，他引导着人类历史，这一切不过是在展开上帝在永恒中所定的，和他与其子民相交的意图有关的计划而已。

二、新约圣经的教导

上帝的计划和旨意，在新约圣经当中也同样明显。耶稣宣告：上帝不仅为那些重大、复杂的事件，诸如耶路撒冷陷落和毁灭（路 21:20—22）制定了计划，而且，就连耶稣被犹大背叛和出卖，还有其他门徒的忠诚这类细节，也都已计划好了（太 26:24；可 14:21；路 22:22；约 17:12，18:9）。上帝计划以及旧约预言的成就，在《马太福音》（如 1:22，2:15、23，4:14，8:17，12:17，13:35，21:4，26:56）及《约翰福音》（见 12:38，19:24、28、36）的写作中，都是一个突出主题。尽管有批评者会反对说：这些预言中有些是人为地成就的，这些人熟悉预言，而且一门心思想看到它们成就。例如，耶稣借着说"我渴了"（约 19:28），就应验了《诗篇》69:21 的话。但是，值得注意的是，另一些预言则是由那些没有任何想法要成就这些预言的人，而且或许根本就不知道这些预言的人成就的。譬如，那些罗马士兵为了得着耶稣的内衣而拈阄，还有他们没有折断耶稣的骨头这件事，就是如此。[3]即使在那些没有什么具体预言要成就的地方，耶稣还是围绕那些将要发生

的事表达了一种必然性。譬如，耶稣对自己的门徒说："你们听见打仗和打仗的风声，不要惊慌。这些事是必须有的，只是末期还没有到。……然而，福音必须先传给万民。"（可 13:7、10） 122

众使徒同样也强调上帝的旨意。譬如，彼得就在五旬节的讲道中说："他（这位耶稣）既按着上帝的定旨先见被交与人，你们就借着无法之人的手把他钉在十字架上杀了。"（徒 2:23）在《启示录》的写作中，使徒约翰为我们提供了一个相信上帝计划的惊人实例。这样的确信贯穿在了整卷书中，其中预言的整个一系列重大事件都出自对上帝的计划和预旨的确信。

万事都是照着上帝的计划发生，这一点在保罗的著作中表述得最为清晰。万事之所以发生乃是出于上帝的抉择，而且是照着上帝的旨意（林前 12:18，15:38；西 1:19）。万族的命运都由上帝决定（徒 17:26）。上帝的救赎之工，也是照着他自己所预定的旨意展开的（加 3:8，4:4—5）。上帝拣选某个人或某个民族成为自己的子民，以及后续之事都是上帝主权的作为（罗 9—10）。人们完全可以使用窑匠和泥土的比喻，保罗在某一种特定和狭义指称时用到了这一比喻（罗 9:20—23），并将其视为对自己整个历史哲学的一种表达。保罗把万事的发生都看成上帝为自己子民所定旨意的一部分（弗 1:11—12）。因此，保罗说："我们晓得万事都互相效力，叫爱上帝的人得益处，就是按他旨意被召的人"（罗 8:28），上帝的旨意就是要叫我们"效法他儿子的模样"（29 节）。

第三节　上帝计划的本质

现在，我们需要从众多不同经文中得出上帝计划的一般特点来。这可以使我们尽可能明白到底上帝的计划怎样，我们可以对上帝有什么期待。

1. 上帝的计划是在永恒中设立的。《诗篇》作者说，我们的日子尚未度一日，上帝都已经计划好了（诗 139:16）。使徒保罗在《以弗所书》中也指出，上帝"从创立世界以前，在基督里拣选了我们"（弗 1:4）。这样的决定并不是在人类历史展开之时，或在事件发生之时才作出的。虽然上帝在历史中彰显出自己的旨意（提后 1:10），但是，上帝的决定却是在永恒中，在时间开始前就已作出了（参见赛 22:11）。

因为上帝的计划乃是永恒中的计划，所以在这一计划中并没有任何时间顺序。在永恒中，没有什么先后之分。当然，其中有一种逻辑顺序存在(也就是说，让基督死在十字架上的决定，在逻辑上处于差他到世上来的决定之后)，而且实施上帝所命定之事也会有一种时间顺序；但是，在上帝的旨意中却没有时间顺序。这一旨意是一致、同时的旨意。

2. 这里谈到的上帝的计划和决定，在上帝那里并不受任何约束。这一点，可以从诸如“上帝可喜悦的旨意”这类表述中看到。同样，它也蕴含在这一事实中，即没有人能指教上帝(就这一计划而论，也没有谁能指教他)。《以赛亚书》40：13—14 的经文说道：“谁曾测度耶和华的心，或作他的谋士指教他呢？他与谁商议，谁教导他，谁将公平的路指示他，又将知识教训他，将通达的道指教他呢?”保罗正是用这段经文，作为他对上帝的主权和作为的宏大描述的总结。

上帝的计划不仅不是出于任何外在的决定，而且也不是出于任何内在的勉强。也就是说，尽管上帝的决定和作为与他的本质十分相符，但它们却不受上帝本质的约束。上帝并非一定要创造。上帝无论做什么事，都必然会照着自己的慈爱和圣洁行事，但并没有谁要求上帝非要这样做。上帝自由地选择了创造，是因为某些我们无法知道的原因。

3. 就终极目的而言，上帝计划的目的乃是上帝的荣耀。保罗指出，上帝在基督里拣选了我们，并预定我们“按着自己意旨所喜悦的，使他荣耀的恩典得着称赞”(弗 1:5—6)。无论上帝做什么事，都是为着自己名的缘故做的(赛 48:11；结 20:9)。耶稣说，凡跟从他的人都当叫自己的光照在人前，使别人看见他们的好行为就归荣耀给他们在天上的父(太 5:16；参见约 15:8)。

123

这并不是说，在上帝的计划和后续行动背后，没有任何间接动机。上帝为了成就他对人类的爱以及对他们福祉的关注，已经把救恩之道(means of salvation)赐给了人。然而，这并不是最终目的，只不过是达到那更伟大的目的亦即荣耀上帝的一种方式而已。

现在，上帝正在动工来成就自己的计划，这计划乃是从永恒中就有的，而且也是包罗万象的。

4. 上帝的计划包罗万象。这一点隐含在圣经所谈到的作为上帝计划一部分

的各样事项中。然而，除此之外，圣经中还有关于上帝计划范围的清楚描述。保罗说上帝是"照着他旨意所预定的行作万事"的上帝（弗 1:11）。《诗篇》作者说道"万物都是你的仆役"（诗 119:91）。所有的结局都是上帝计划中的一部分，所有方法也都是如此。尽管我们有时会思考生活中的圣与俗问题，但站在上帝的立场上却没有这样的划分。没有任何领域会落在上帝的关注和定旨的范围之外。

5. 上帝的计划大有功效。上帝在永恒中所预定之事必要发生。耶和华说："我怎样思想，必照样成就；我怎样定意，必照样成立。……万军之耶和华既然定意，谁能废弃呢？他的手已经伸出，谁能转回呢？"（赛 14:24、27）上帝的心意不会改变，也不会有任何他所不知道的事使他一改初衷。

6. 上帝的计划与其说和他的本质有关，不如说与他的作为有关。它联于上帝就其当作之事的决定，而非联于上帝的属性。上帝并不是非要选择做一位慈爱和大有权能的上帝。实际上，上帝不可能选择成为其他样式。因此，上帝的决定与那些外在于上帝本质的事物、事件及过程有关，而不是与上帝之所是或在其位格中所渐渐显明的事物有关。[4]

7. 上帝的计划主要与上帝自己在创造、保守、引导和救赎中所做的一切有关。这一计划同样也包括人的意志和作为，但不过是次要的，亦即作为成就上帝旨意的工作，或作为上帝所要采取行动的结果。请注意，在这一点上，上帝的作用是决定我们生命中要发生哪些事，而不是发布命令叫我们以某种方式行动。上帝的计划并非要强迫我们去按某种特定方式行动，而是确定叫我们可以用这种方式"自由"行动。

8. 因此，尽管上帝的计划主要与上帝的作为有关，但同样也包括了人的行动。譬如，耶稣基督就注意到，每个人对他信息的反应都是圣父所定旨意的结果（约 6:37；参见 17:2，6，9）。路加在《使徒行传》13:48 中说："凡预定得永生的人都信了。"

上帝的计划包括那些我们通常称之为善的行动。另一方面，人的恶行，也就是那些与上帝的律法和道德意图相悖的行为，在圣经中也被视为上帝计划的一部分，视为由上帝设立的预旨。耶稣遭背叛，受审、被钉死在十字架上，就是这一情形的一个突出例子（见路 22:22；徒 2:23，4:27—28）。

9. 上帝计划的具体细节是不会改变的。上帝不会改变自己的心意，或改变他所作出的具体决定。若就尼尼微的例子，以及上帝显然对自己造人的举动感到后悔的情况而言（创 6:6），这一点似乎有些奇怪。然而，对《创世记》6 章的描

述，我们应将其视为一种拟人说法；对约拿宣告尼尼微即将遭毁灭的消息，则应将其视为实施上帝对尼尼微实际计划的一个警告。我们必须心里牢记，这种一贯性乃是上帝的伟大属性之一。

第四节　逻辑优先性：是上帝的计划，还是人的行为

现在，我们必须思考这样一个问题：到底是上帝的计划，还是人的行为，在逻辑上占据优先地位。尽管加尔文主义者与阿明尼乌主义者都赞同在上帝的计划中包括了人的行动，但在何为因与何为果的问题上，他们意见各异。人们做其所做，是因为上帝已决定这实际就是他们所要做的呢，还是说，上帝首先预见到他们要做什么，然后才在这一基础上决定到底会发生什么事呢？

124

1. 加尔文主义者相信，上帝的计划具有逻辑优先性，人的决定和行动则是它导致的结果。就接受和拒绝救恩这一特定事件来说，因为上帝在其计划中早已拣选了一些人相信福音，所以他们就接受了上帝所赐的永生。上帝预先知道会发生什么事，因为他已决定了所要发生的事。对人的决定和行动而言，这种情形同样正确。上帝并不看人的决定如何。因此，真实的情形并非上帝决定了我们要做的那些事会发生，也不是说上帝会拣选那些他预见要信福音的人来承受永生。与此相反，上帝的计划早已立定了，就是说每个人都要以一种特定方式来行动。[5]

2. 另一方面，阿明尼乌主义者更强调人自由的价值。上帝允许并希望人运用上帝所赋予他们的意志。假如情况并非如此，那我们也就不会发现圣经向人发出选择上帝的邀请，亦即那些带有“凡愿意的”这类经文，如“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息”(太 11:28)。主之所以发出这邀请，就说明：人们可以接受这邀请，或拒绝这邀请。然而，这种情形似乎与上帝早已立定了将来万事的定旨不符。假如它们已经立定，那上帝也就不会发出这邀请，因为不管我们会做些什么，上帝定意要发生之事都必发生。阿明尼乌主义者因此就寻求用某种其他方式来思考上帝的决定。

其中的关键，就在于如何理解上帝的预知在上帝形成和制定计划过程中的作用。在《罗马书》8:29 中，保罗说道：“因为他预先所知道的人，就预先定下。”从

这节经文中，阿明尼乌主义者便得出结论：上帝之所以拣选或决定每个人的结局如何，乃是因为他有这样的预知。因此，上帝预先知道那些要信他的人，亦即那些他决定要拯救的人。就这件事而言，这样的判断同样也可用于人各样的作为和生活中的各个方面。上帝知道我们所要做的一切，所以他愿意让自己预见的事发生。[6]因此，人们或许会说，在阿明尼乌的观念中，上帝计划中这一方面的内容是以人的行动为条件的；而另一方面，在加尔文的思想中，上帝的计划则是没有条件的。

第五节　一种温和的加尔文主义模式

一、上帝计划的无条件性

尽管把上帝的主权同人的自由联系起来有诸多困难之处，但我们仍会根据圣经得出结论说：上帝的计划是无条件的，而不是基于人的选择。在圣经中，根本没有任何地方暗示：上帝之所以会拣选某个人，乃是因为上帝知道他们自己所行的事。阿明尼乌主义对预知（*prognōsis*）的理解，虽然颇富吸引力，但却并不是从圣经得出的结论。这个词的意思远不止是对将来要发生的事有一种预知和预感。这个词似乎在它的背景中有希伯来语 *yāda'* 的概念，而这个词常常指的不是一种简单的预知。它暗含一种亲密关系，甚至还会用来表示性交。[7]保罗在说到上帝预先知道自己的百姓以色列时，并非仅仅指上帝有一种预知。实际上，显然，上帝拣选以色列人，并不是建立在预先知道他们会作出积极反应的某种预知上。请注意，在《罗马书》11:2，保罗谈到“上帝并没有弃绝他预先所知道的百姓”，随后又谈到以色列百姓的不忠。当然，这段经文的含义肯定绝不仅仅是指上帝的预知。在《使徒行传》2:23，预知与上帝的旨意联系在一起。在《彼得前书》中，我们看到，这些选民蒙上帝拣选是照着上帝的预知（2 节），而且基督在创立世界以前就是上帝所知道的（20 节）。若说这里的预知所指的不过是事先知道或了解，实际上也就剥夺了这些经文中真正的含义。我们必然会得出结论说：诸如《罗马书》8:29 经文中所用到的预知，除了事先知道以外，还带有恩宠的安排或拣选的意思。

125

进一步而言，还有一些经文对上帝拣选计划无条件的本质作出了非常清楚

的表述。这一点，可以从保罗对上帝拣选雅各不拣选以扫的表述中明确地看出来："双子还没生下来，善恶还没有作出来，只因要显明上帝拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的主。上帝就对利百加说，将来大的要服事小的。正如经上所记：雅各是我所爱的，以扫是我所恶的。"（罗 9:11—13）保罗似乎花了大量心血强调上帝对雅各的拣选是无条件的，也是他不配得的。随后，保罗在同一章中又评论道："如此看来，上帝要怜悯谁，就怜悯谁，要叫谁刚硬，就叫谁刚硬。"（18 节）保罗引入窑匠和泥土这一比喻，也是人们难以逃避的。同样，耶稣告诉自己的门徒说："不是你们拣选了我，是我拣选了你们；并且分派你们去结果子，叫你们的果子长存。"（约 15:16）正是因为考虑到诸如此类的问题，我们必然会得出结论：上帝的计划是无条件的，而不是以上帝对人行为的预知为条件。

二、人的自由的含义

在此，我们必须提出这样一个问题，到底上帝能否既创造出完全自由的人，又能叫那将来发生的一切立定，同时把这些人自由的决定和行动包括其中。解决这一难题的关键，就在于在使某些事确定不移以及使其成为必然之间作出划分。前者，是上帝"定意"某些事将来要发生；而后者，则是上帝使某些事"必然"发生。在前一种情况下，人们的行动方式可能与上帝选择的方式相悖；在后一种情况下，人的行动方式无法与上帝选择的方式相悖。我们的主张说：上帝使某事确定不移乃是叫一个可能（或本可能）以不同方式行事的人，实际上以一种特定的方式（亦即上帝所喜悦的方式）来行事。[8]

说"我是自由的"是什么意思呢？它意味着，我不受辖制。因此，我可以做我所喜欢的任何事。但是，若就那件我所喜欢的事和不喜欢的事而言，我是自由的吗？换句话说，我可以选择某一行动而不选择另一行动，因为前者对我更有吸引力。但是，我却不能控制每种行动对我所具有的吸引力。这完全是另一回事。我自己会作出各种决定，但这些决定在很大程度上受我自身的某些特点影响，这些特点又不是我靠自己的选择就可以改变的。例如，假如有人给我上了一份肝和牛排让我选，我可以很自由地去选择肝，但我却不想这样做。我不能有意识地控制自己对肝的恶感。这些伴随着我之为我的情况已经定了。就这一方面而言，我的自由是有限的。我不知道是自己的基因，还是周围环境使我不喜欢肝，但是，显然我不能仅凭自己的意志力来改变我自身的这些特点。

如此，在“我之所是”(who I am)和“我之所意欲”(what I desire and will)之间，就有了一种限定。我当然无法选择自己所有的基因，我不能选择我的父母，也不能选择我出生的地理和文化环境。因此，我的自由乃是这些限度内的自由。 126
而且，这里又出现了一个问题：到底是谁设定了这些因素呢？有神论的回答是：“上帝设定的。”

我可以在诸多选择中自由选择。但是，我的选择却会受到“我之为我”的影响。因此，我的自由必须理解为：我有能力按“我之所是”的情形在诸多选择中进行选择。而且，“我之所是”是上帝的决定和作为的结果。上帝掌管着影响我生命境遇的各种环境。他会促成(或应允去促成)那些因素，而它们则会使某种选择对我们具有吸引力，甚至具有强烈的吸引力。上帝正是通过这些过去进入我生命经历中的因素，影响现在的我之为我。实际上，上帝借着定意要叫我这个人存在，已经对那些过去已发生的事实施了影响。

一个胎儿被孕育时，存在无数的可能性。有数不胜数的各种基因组合，可以从精子和卵子的结合中产生。我们不知道，为何竟有这种特定基因组合产生。但是，此时此刻，为了论述的需要，让我们来思考一下这种可能性：有一个假想的人，他的基因组合与我自己的基因组合相差微乎其微。他在每一方面都和我相同，在各种各样的生命境遇中，他都会像我那样作出反应。但是，在某个特定的时候，他会选择把自己的指头向左边挪，而我则会选择把自己的指头向右边挪。我并不是非要把自己的指头向右边挪，而是自由地选择了这样做。这样，上帝就借着叫我而不是叫我那个假想出来的对子存在，并借着设定我生命中的各种环境，确保了在某个特定时间我会自由地把自己的指头向右边挪。

三、上帝的旨意和人的自由

那么，上帝设定人的决定和行为与人的自由相谐调吗？我们如何回应这问题取决于我们对自由的理解。按照我们所持的立场，对这个问题：“这人可以有不同选择吗？”我们的回答是：“是的。”但对这个问题：“但他(她)愿意做不同的选择吗？”我们的回答则是：“不愿意。”在我们的理解中，为了让自由存在，只有第一个问题需要作出肯定回答。但是，其他人或许会主张说：只有当这两个问题都得到了肯定回答时，即这个人不仅能作出不同选择，而且也愿意作出不同选择时，人的自由才会存在。在他们看来，自由意味着选择具有完全的自发性和随机性。

但是，我们却要向他们指明，当事情临头，要人作出抉择和采取行动时，没有任何东西是完全自发和随机的。就人的行为而言，有一定的可预见性；我们越认识这人，就越能明确地预见到他(她)的反应。譬如，一个好朋友或一位亲友会说："我就知道你会说这话。"如此我们便可得出结论，倘若自由是随机选择，那么人的自由实际上也就是不可能的了。但是，倘若自由是指人有能力在诸多选择中进行选择，那么人的自由便存在，而且与上帝已立定我们的决定和行为之举相符合。

应当注意的是，假如事件结果的确定性与自由不符，那么，即便是阿明尼乌所理解的"上帝的预知"，对人的自由而言，也照样存在许多困难，就如上帝的"预旨"一样。因为倘若上帝知道我愿意去做某事，那我要做的这件事就必须是确定的。倘若这件事不确定，那上帝也就无法知道此事了，上帝或许会出错(我或许不会照上帝所希望的那样去做)。但是，倘若我所要做的事是确定不移的，那不管我是否知道自己会去做什么，我都必然会做此事。它都会发生！但是，如此一来，我还是自由的吗？有些人对自由的界定暗示某一特定事件并不一定发生，对这些人来说，或许我不是自由的。在他们看来，"上帝的预知"与人的自由无法调和，正如"上帝的预旨"和人的自由无法调和一样。

或许，我们在这里探讨的"上帝的拣选"(divine choice)看上去与阿明尼乌对"上帝预知"(foreknowledge)的看法有相似之处。然而，这两者之间却有某种重大区别。在阿明尼乌的思想中，有一种对实体的预知。实际上，上帝预见到那些真实的个人会作出决定并会去做某事，只是对这一点予以确认罢了。然而，在我们的理论架构中，上帝却有一种对可能性的预知。上帝预见到具有这种可能的人若被放在某个特定环境中，在这一时空中各种因素影响下会做什么。在这一基础上，上帝就会拣选那些有可能成为现实的个人，也会选择那些可能出现的环境及影响。上帝之所以预知这些人会自由地做什么，是因为他实际上借着特殊的拣选使他们存在，从而作出了这一决定。

127

四、上帝的意愿和上帝的定意

我们坚持的立场是，上帝已立定了将来的万事，可这又引出了另一个问题：会不会在某些问题上，上帝所命定、所吩咐的事与他实际所定的旨意相抵触呢？譬如，罪是被普遍禁止的，但显然上帝的定意却要它发生。杀人诚然是圣经所禁止的，但耶稣的受死却显然是上帝的定意(路22:22；徒2:23)。还有，圣经告诉我

们，上帝不愿一人灭亡(彼后 3:9)；然而，显然上帝实际上并没有定意让所有人得救，因为不是所有人都得救了。那我们又该如何把这些表面上的矛盾调和起来呢?

上帝的计划并不是要强迫我们去以某种特定的方式行事，而是使我们可以自由地以这种方式行事。

我们必须把上帝的意志划分为两种不同的含义，我们把它们称为“上帝的意愿”(God's wish)(意志一)和“上帝的定意”(God's will)(意志二)。前者，是上帝普遍的旨意，就是上帝所喜悦的那些价值观。后者，则是上帝在某种既定环境中具体的旨意，亦即上帝所设定的那些必要发生的事。有时，在多数情况下，是上帝定意听任那些他所不愿意的事发生，因此这些事才发生了。罪的情形就是如此。上帝并不愿意让罪出现。然而，在某些情况下，上帝只是说:“姑且如此吧”，于是听任这人自由选择某种罪孽之旅。

这段话就叫我们想起父母对待自己儿女的方式来。一位母亲可能希望自己的儿子避免某种行为，而且也会这样告诉他。但是，在某些场合下，她虽然看到了自己的儿子要去做一件父母禁止的事，但却决定不去干涉和阻止他。这里有一个例子，父母的意愿显然是儿子不去参与某种行为，但母亲却定意要叫儿子去做他想要做的。通过选择不去干涉和阻止这一行为，这个母亲实际上在定意让这一行为发生。或许，我们可以这样来理解约瑟在自己兄长手中的遭遇。这种事虽然不蒙上帝喜悦，也不能与上帝的本质相调和。然而，上帝却定意允许这样的事发生，而没有去干涉它。上帝利用他们的行为，引出了一个他们原本要阻止的结局，就是约瑟的升高。

五、上帝的定意和人行动的必要性

我们必须探讨的另一个问题与认识到上帝无所不包的计划是否免除了我们行动的责任有关。倘若上帝早已立定了将来的万事，那我们还有必要努力去成就上帝的旨意吗?难道我们所做的事真的会叫那些要发生的事有什么不同吗?这个问题尤其关涉到传福音。倘若上帝早已选择(拣选)了这人得救、那人不得救，那我们(或其他任何人)去传还是不传福音又有何区别呢?没有任何事能改

变选民得救而弃民不得救的事实。

在对此作出回应时，有两点是必须指出的。其中一点就是，倘若上帝早已立定了万事的结局，那他的计划同样也会包括达到这一目的的手段。上帝的计划完全有可能包括：我们所作的见证就是选民借以获得救恩之信的手段。因此，我们向那人作见证就是上帝所定的预旨。另外一点就是我们不知道上帝计划的细节。所以，我们必须立足于上帝所启示的意愿，以此为出发点。故此，我们必须作见证。或许，这就意味着，我们有一部分时间是花在那些最终不会进天国的人身上。但是，这并不是说，我们的时间浪费了。这完全可能是成就上帝另一部分计划的方法。而且，上帝最终衡量我们事奉的标准乃是我们的忠心，而不是我们取得的成就。

128

第六节　对历史的不同理解

正如我们在这一章开篇处所看到的，上帝计划的基督教教义，对人类历史将走向何方，又何以如此作出了回答。有些人对历史进程的理解相当消极。就历史循环论而言，则尤其如此。这种观点不是把历史看成前进的，而是把它看成对同一种模式的重复，尽管在方式上有所不同。东方宗教，尤其是印度教（Hinduism）就倾向于这种类型，因为它强调轮回（reincarnation）。一个人会经历多次生死轮回，在每个新的轮回中，人的生命状态主要由这人前生的业报决定。拯救，倘若我们可以称之为拯救的话，就在于涅槃（Nirvana），也就是超脱生死轮回的自由。

各种末日论哲学充斥了我们所处的时代。人们相信，人类历史因经济崩溃，大规模环境污染导致的生态危机，抑或是核战争的爆发[9]，会很快走向灾难性终结。人类的命运乃是注定的，因为人没有能明智地管理这个世界。

20世纪另一门著名的悲观主义哲学，就是存在主义（existentialism）。这种观念认为世界是荒谬的，认为现实世界充满了悖论与讽刺，其中发生的一切都是盲目的，这种观念将人类引向了绝望。因为在历史事件中没有任何模式可循，人们必须通过自由意志有意识的行动来创造人自身的意义。

另一方面，历史上还有许多非常乐观的观点，尤其是19世纪下半叶更是如

此。达尔文主义被人们从生物学领域引申到其他领域,尤其是人类社会中。在赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer)的思想中,这种观点变成了一种包罗万象的哲学思想,它会引导整个现实世界增长、进步和发展。尽管事实已经证明,这种观点非常不切实际,但它在当时却有相当大的影响力。近些年来,乌托邦主义(utopianisms)采用行为科学的方法(behavioral sciences)寻求对人类社会进行重构,或至少是对个人的生活进行重构。[10]

在人类历史上,最具战斗精神的哲学或许就是辩证唯物论了,也就是共产主义赖以自足的哲学思想。通过对黑格尔(Georg Hegel)的思想进行扬弃,卡尔·马克思(Karl Marx)用一种唯物主义观点代替了唯心主义形而上学观点。物质的现实世界的力量推动着历史走向自身的终结。通过一系列步骤,经济秩序便日益更新。这一发展过程中的每个阶段都是在两个对立群体或运动之间展开的。其中占据优势地位的生产方式经历了从封建主义到资本主义,最后再到没有私有制形式的社会主义阶段的变化。在这个消灭了阶级的社会中,借着"正—反—合"(thesis-antithesis-synthesis)的规则运动推动人类历史前进的对立将会停止,一切罪恶将被消除。请注意,这种信仰根植在一种非人格化的力量中。

最后,就是基督教关于上帝计划的教义,它断言有一位全知、全能、良善的上帝,已经从永恒中计划了将来的万事,而历史则是在成就上帝的意旨。历史正朝着一个明确目标前进。因此,它并非仅仅是偶然发生的事件,而且,使历史前进的力量也并不是非人格化的原子或盲目的命运。确切地说,有一位与我们有关系的慈爱的上帝在推动着人类历史的进程。所以,我们就可以充满确信地盼望宇宙的目的达成。而且,我们可以用自己对那种将成为历史结局的东西的认识来校准我们的生活。

注　释

[1] Benjamin B. Warfield, "Predestination," in *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University Press, 1929), pp. 7—8.

[2] Ibid., p. 15.

[3] Bernard Ramm, *Protestant Christian Evidences* (Chicago: Moody, 1953), p. 88.

[4] Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 353—354.
[5] J. Gresham Machen, *The Christian View of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1947), p. 78.
[6] Henry C. Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Eedman, 1949), p. 157.
[7] Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University Press, 1955), pp. 393—395.
[8] 我所主张的是安东尼·弗鲁(Antony Flew)称为"调和式的自由"(compatibilistic freedom):即人的自由(在这种情况下)是可以和上帝已立定将来万事的事实相符合的[见"Compatibilism, Free Will, and God," *Philosophy* 48, (1973):231—232]。
[9] E. g., Barry Commoner, *The Closing Circle* (New York: Alfred A. Knopf, 1971); Paul R. Ehrlich, *The Population Bomb* (New York: Ballantine, 1976).
[10] E. g., B. F. Skinner, *Walden Two* (New York: Macmillan, 1948).

第十四章　上帝起初的作为:创造

129

本章目标

在读完本章之后,你应该能做到以下几点:

1. 对研究创造论的理由有所理解。
2. 分辨合乎圣经的创造论并对其进行定义。
3. 就创造论的神学意义进行讨论。
4. 掌握并解释创造论与科学之间的关系。
5. 分辨创造论的含义,并对其进行描述。

本章内容提要

上帝并没有使用先存的材料创造万有。圣经教训中至少有四种要素,从中我们至少可以得出九条神学结论。人们已经提出了不同的理论,用来协调在创造过程中受造物的年龄及其发展。有一种最受人们欢迎的立场认为,上帝的创造行为包括了很长的几段时期,这种观点通常被人们称为渐进式创造。基督徒可以对上帝创造宇宙和其中万有的伟大抱有信心。

本章研究的问题

- 既然社会上拒绝接受创造论,为什么还要学习创造论呢?
- 对创造合乎圣经的理解包含哪些要素?
- 创造论的神学意义是什么?
- 如何将创造论和现代科学联系起来?
- 人们为了将地球的年龄和圣经中的材料协调起来做了哪些努力,它们向人们暗示了什么?

本章大纲

研究创造论的理由

圣经关于创造论的要点

从无造有

创造涵盖万有的本质

三一上帝的作为

创造的目的：上帝的荣耀

创造论的神学意义

创造论及其与科学的关系

科学和圣经

地球的年龄与演进

创造论的含义

130 上帝的计划，可以被视作类似建筑师为即将兴建的大厦所做的计划和蓝图。但是，这里的计划却并非仅仅是上帝头脑中的构想。它已借着上帝的作为变为现实。就这一问题，我们在研究中会诉诸上帝各样的作为。在这一部分，我们将集中探讨那些被特别归给（但却不是全部归给）圣父的作为。在这些作为中，首先是上帝的创造。所谓创造，就是上帝并不借助任何先存的材料（pre-existing materials）使万有得以存在的作为。

第一节 研究创造论的理由

1. 我们之所以对创造论进行细致研究，有这样几种原因。第一个原因是，圣经赋予了创造极为重要的意义。圣经的第一个宣告就是"起初，上帝创造天地"（创 1:1）。在新约圣经最具神学色彩的《约翰福音》里，创造同样也是第一个宣告（约 1:1—3）。显然，上帝的创造之工在圣经对他所作的陈述中扮演了重要角色。

2. 创造论一直是教会信仰的重要内容，也一直是教训和讲道中极为重要的一个方面。《使徒信经》第一条便说："我信上帝，全能的父，创造天地的主。"尽管信经最初并没有这一特定内容（亦即关于创造的这个子句），这是后来加上去的；

然而，重要的是，在诸如《使徒信经》这样简洁明了的信仰告白中，创造思想也相当重要，足以被纳入其中。

3. 我们对创造论的理解之所以重要，是因为它会对我们理解其他教义产生影响。人是由上帝创造的独立的人，不是从上帝流溢出来的。因为他们出自一位称整个受造界都是"好的"良善上帝之手，所以在物质存有中本没有邪恶，这不是说灵界存有中没有邪恶。创造论这些不同的方面告诉我们大量关于人存在状态的信息。而且，因为宇宙是上帝所创造的，而不是纯粹的偶发事件，所以，我们就能通过对受造物的考察，认识到某些关于上帝本质和他旨意的信息。假若你在任何一点上篡改了创造论，那你也就篡改了基督教教义中的其他内容。

131

4. 创造论有助于将基督教同其他宗教及世界观分别开来。尽管有些人或许认为，从根本上讲，基督教与印度教有相似之处，但是，举例来说，仔细研究表明，基督教关于上帝和创造的教义与印度教的"梵一我一源论"(Brahma-Atman)却有很大区别。

5. 对创造论的研究，是基督教与自然科学之间一个颇具潜力的对话主题。一直以来，这种对话常常充满火药味。20世纪早期进化论的大辩论表明：尽管神学与科学在大部分时间是大路朝天各走一边，没有一个相互交叉的共同主题，但是，世界起源问题却是它们彼此会遇的一个点。因此，了解基督教和圣经在这一问题上的立场到底是什么，争执之处又是什么，具有重要的意义。

> 现存的一切都是因为上帝从无造有的行为才得以出现的，上帝并不是在塑造、调试那些已独立于他存在的事物。

6. 我们之所以需要细致入微地把握创造论教义，是因为在基督教世界中存在着一种尖锐的分歧。在20世纪早期出现了现代派与基要派的争论(modernist-fundamentalist controversy)，这场争论很大程度上是进化论与创造论之间的斗争。今天，与之形成对照的是，在福音派的阵营中，似乎"渐进创造论"(progressive creationism)与那种主张地球的年龄只有几千年之久的观点之间也存在争论。因此，我们必须对圣经在这一问题上所教导的到底是什么做一次详细考察。

第二节　圣经关于创造论的要点

一、从无造有

我们着手讨论创造论时需要注意，创造是从虚无中创造（*ex nihilo*），亦即在没有任何先存物质的情况下进行创造。这并不意味着说，上帝所有的创造都是直接、顷刻间完成的，是在时间开始之际发生的。（当然，其中有直接、顷刻完成的创造，亦即使万物成为现实存在，但同样也有间接、派生性的创造，亦即上帝随后对他最初创造的万物加以发展和塑造的作为。）确切地说，我们这里提出的是：现存的一切都是因为上帝从虚无中创造的行为才得以出现的，上帝并非在塑造、调试那些已独立于他存在的事物。

尽管旧约中的语言并未明确下这一结论，但从虚无中创造万有的思想却可以从大量新约圣经的经文中找到，而这些经文的目的并非主要为了陈述创造的本质。尤其是，其中大量谈到了世界起源或创造的起源：

> "从创世以来（在创世以前）"（太 13:35，25:34；路 11:50；
> 约 17:24；弗 1:4；来 4:3，9:26；彼前 1:20；启 13:8，17:8）。
> "起初"（太 19:4、8；约 8:44；帖后 2:13；约壹 1:1，2:13—14，3:8）。
> "从世界的起头"（太 24:21）。
> "从起初创造的时候"（可 10:6；彼后 3:4）。
> "自从上帝创造万物直到如今"（可 13:19）。
> "自从造天地以来"（罗 1:20）。
> "主啊，你起初立了地的根基"（来 1:10）。
> "在上帝创造万物之上"（启 3:14）。

考虑到这几处表述，维尔纳·福斯特（Werner Foerster）说："这些句子表明，创造包括这个世界上存在物的开始，所以没有任何先存的物质。"[1]

132 在新约圣经中，我们还可以找到其他几处关于从虚无中创造的更清楚的表述。我们看到，上帝说有就有，命立就立。保罗说上帝"使无变为有"（罗 4:17）。

上帝说:“要有光从黑暗里照出来。”(林后 4:6)这就确实向人们表明,这种结果的出现并不需要任何质料因。上帝用自己的话创造了诸世界,“因此所看见的并不是从显然之物造出来的”(来 11:3)。

从圣经中的这些信息,我们便可得出以下几个结论:首先,上帝有如此的权柄,只要他定意叫这类情形出现,那它们立刻就会全然照着上帝所定意的样子出现。其次,创造是出于上帝旨意的作为,而不是上帝之外的任何强力或思想使然。再次,在这一过程中,上帝并没有使其自身即他的本体参与其中。受造物不是出于上帝本体的某种东西,它不是上帝的一部分,或从上帝的实在中流溢出来的东西。

二、创造涵盖万有的本质

上帝并非仅仅创造了部分实在,使其余的实在另有所出。全部实在都是因上帝的创造得以存在的。在《创世记》开篇处的宣告中(起初,上帝创造天地),“天地”这种表达方式并非仅仅用来指天、地这两种事物,而是一个用来指一切存在的惯用语。它宣告说,整个宇宙都是因上帝的创造而有。《约翰福音》1:3从正反两方面把这一内容极为清楚、有力地表述出来:“万物是借着他造的。凡被造的,没有一样不是借着他造的。”这就宣告了所有存在物受造的本质(creaturehood),也否定了那种认为某些事物是由上帝以外的某人或某事所创造的臆想。

三、三一上帝的作为

创造乃是三一上帝的作为。在旧约圣经中有大量谈到创造行动的经文,它们之所以简单地把创造归给了上帝,而不是圣父、圣子、圣灵,是因为三位一体之间的差别当时还未完全启示出来(如创 1:1;诗 96:5;赛 37:16, 44:24, 45:12;耶 10:11—12)。然而,在新约圣经中,我们便看到了这种区分。《哥林多前书》8:6出现在一段保罗用来探讨祭偶像之物的经文中,尤其具有训诲意义。借着上帝和偶像间的对比,保罗说:“然而,我们只有一位上帝,就是父,万物都本于他,我们也归于他。并有一位主,就是耶稣基督,万物都是借着他有的,我们也是借着他有的。”在这里,保罗谈到创造涉及圣父和圣子,然而同时又把他们彼此分开。圣父显然扮演了更重要的角色,万物都本于他。圣子乃是万物得以存在的手段,

或实施者。在《约翰福音》1:3 和《希伯来书》1:10 有同样的宣告。此外,还有经文似乎提到上帝的圣灵也积极参与了创造——如《创世记》1:2,《约伯记》26:13 及 33:4,《诗篇》104:30,还有《以赛亚书》40:12—13。然而,在某些例子中,我们很难断定经文中的意思是指圣灵还是上帝借着自己的气息在动工,因为希伯来文中的 *rûach* 用来表示这两个意思都可以。

把创造归给圣父、圣子、圣灵,同时又坚持三位一体中的每个位格都有其不同的作为,这似乎有矛盾。但是,假如我们不是主张只有一种因果律形式,那它就不是一个难题了。当一栋房屋建好后,是谁建造了这栋房屋呢?从某种意义上讲,是建筑师设计了这栋房屋,并构思出这栋房屋的建筑计划,使房屋得以建成。然而,从另一种意义上讲,是承包商实际完成了这一计划;不过,却是建筑工人实际建筑了这栋房屋。但是,这栋房屋的所有人虽没动一根指头,从某种意义上讲,却同样建筑了这栋房屋,因为他们签订了有关法律文件,授权了这一建筑行为,而且还要每月缴付按揭付款。因此,从不同方面来讲,每个人都是建筑这栋房屋的原因。对创造问题而言,也可以作同样表述。圣经显明,是圣父使具体的宇宙得以存在,但却是圣灵、圣子塑造了这个宇宙,是他们完成了这一设计的具体细节。尽管创造本于圣父,但它却是通过圣子,又借着圣灵完成的。

133

四、创造的目的:上帝的荣耀

尽管上帝并不是非创造不可,但他这样做却有美好、充足的理由。他叫现实界得以存在,有一个特定目的。而且,创造行动成就了上帝的旨意。具体而言,受造物借着成就上帝的旨意来荣耀上帝。没有生命的受造物要荣耀上帝(诗 19:1);有生命的受造物也要遵行上帝的旨意。从约拿的故事中,我们便明确地看到了这一点。每个人、每种事物(除了约拿最初以外)都遵行了上帝的旨意和计划:不管是狂风、掣签、水手、大鱼、尼尼微人、大东风、蓖麻还是虫子,都是如此。为了荣耀上帝,受造界的每一部分都能成就上帝的旨意,但却是以不同方式来遵行上帝旨意的。没有生命的受造物机械地这样做,遵从管理这一有形世界的自然律。有生命的受造物这样做是出于他们的本能,对其内心的冲动作出回应。只有人能有意识、心甘情愿地遵从上帝的旨意,这样就至为完全地荣耀了上帝。

第三节 创造论的神学意义

我们现在要转而探讨创造论的神学意义。这一教导实际上到底在断言什么？它所摒弃的和挑战的到底又是什么？这对我们的研究目的或许同样重要。

1. 创造论首先且相当明确地断言，凡上帝之外的一切存在都出自上帝。换言之，这便否定了那种认为在上帝之外还存在某种终极实在的观念。这里没有给二元论留下丝毫余地。在二元论中，就像这个词表明的那样，有两种终极原则存在。二元论中的一种形式认为：有一位主、一位创造者、一位造物者存在；同时，又有这位创造者所使用的某种东西存在，抑或说这位创造者用于创造的材料存在。但是，这并不是这一基督教教义所断言的内容。上帝并没有用当时存在的任何东西来创造。他创造了自己使用的一切原料。假若情况并非如此，那上帝实际上也就不是无限的上帝了。

2. 上帝创造的源起性作为是独一无二的。他不像人类“创造”那样，还包括塑造和使用手头的材料。艺术家在创作艺术品的过程中，必须在他所能使用的媒介范围内来工作，譬如，反应他艺术特点的油墨。而且，即便艺术家所要表达的那些观念也要依靠他自身的某种经历。他们的作品要么是表达其直接经历到的事物，要么是将其以前经历的那些事物组合成一个全新的整体。一种真正新颖的观念，也就是全新、前所未有的观念，实际上是非常少的。然而，上帝却并不受任何外在于他的事物局限。上帝唯一的限制就是他自己的本质，还有他所做的选择。

3. 创造论同样也意味着，没有任何受造物本质上是邪恶的。万物都本于上帝，而且这里对创造所作的描述有五次谈到了上帝看受造物是“好的”（创 1:10、12、18、21、25）。因此，当上帝完成了自己创造人的工作以后，圣经就告诉我们，上帝看到了自己所造的一切，而且看这一切都“甚好”（31 节）。在上帝起初的创造中，没有任何事物是邪恶的。

与之相对，任何形式的二元论都倾向于做高级原则（要素）和次级原则（要素）的道德区分。[2]因为高级领域是神圣的，而次级领域则并非如此，所以人们把前者看得比后者更真实。最后，这种形而上学的分歧便导致人们同样也将其视

为道德上的分歧，高级的就是良善的，而次级的则是邪恶的。然而，假如整个现实世界都是上帝创造的，又假如上帝创造的一切都是“好的”，那我们就不能把物质看成原本是或本质上是邪恶的。[3]

4. 创造论同样也把责任加给了人类。我们不能借着指责物质世界的邪恶为自己的邪恶行为开脱。物质世界自身并不邪恶。我们的罪必然是行使自己的自由导致的结果。我们也不能指责社会。人类社会同样是上帝创造的一部分，而且也是“甚好”的。因此，把人类社会看成是邪恶的原因，是不准确的、误导人的做法。

134

5. 创造论同样也抵制那种蔑视耶稣基督道成肉身的观念。假如物质世界在某种程度上原本是邪恶的，那我们就很难接受这样一个事实：三一上帝的第二个位格取了人的形象，包括人的肉体。另一方面，正确理解创造论，亦即看上帝所造的一切都是好的，就会使我们肯定耶稣基督道成肉身，亦即他取了人性的身体的全部意义了。

形而上学的鸿沟，它的一边是上帝，另一边是其他受造物。

6. 创造论同样也可以使我们避免禁欲主义（asceticism）。将物质世界视为邪恶的观念，已经导致人们（其中也包括真基督徒）对肉体的鄙视，以及对任何形式的肉体满足的鄙视。由于灵魂更神圣，是良善和敬虔的所在，因此，追求默想、节衣缩食、禁止性生活，便被视为灵修的条件。但是，创造论却断言：上帝创造了一切，而且他所造的一切都是好的。因此，这些都是可以得救的。救恩和灵修，并不是靠遁世和逃避物质世界的方式建立的，而是通过圣化这一世界建立起来的。

7. 若一切受造物都为上帝所造，那这个世界的不同部分之间就有一种联系和亲和力。普天之下皆兄弟，因为同一位上帝创造了我，也鉴察我。由于无生命的物质同样也本于上帝，故此，从根本上讲，我与它是民胞物与，具有同一本质，因为我们都是同一家庭中的成员。

8. 尽管创造论摒弃了任何形式的二元论，但同样也摒弃了认为世界从上帝流溢而来的一元论（monism）。一元论认为，我们所拥有的一切都是从上帝的本质中流溢或散发出来的，实际上是从他本质中分离出的一部分。这里有一种倾

向,就是把这种流溢仍视为是神圣的;因此,这种观点的最终结果通常就是泛神论。这种观点所臆想出来的只不过是一种地位的改变,而不是一种存在的开始。

基督教从虚无中创造的创造论摒弃了这一切观点。世界上的一切事物都是真正的受造物,都是依靠上帝这位创造者存在的。尽管这些受造物显然独立于上帝之外(亦即它们并非是从上帝的本质中流溢出来的),但它们却是有限的、依靠上帝存在的受造物。

9. 另外,创造论指出了受造物本质所固有的有限性。没有任何受造物或受造物的组合能与上帝同等。因此,任何形式的偶像崇拜亦即对自然的崇拜或对人的尊崇都是没有根据的。上帝才拥有独一无二的地位,所以唯独上帝才当受崇拜(出 20:2—3)。

我们有时认为:在宇宙中,形而上学的鸿沟是数量上的,存在于人与其他受造物之间。然而,实际上这种形而上学的鸿沟既是数量上的,也是性质上的;它的一边是上帝,另一边是其他受造物。[4]上帝才是我们敬拜、赞美和顺服的对象。所有其他存在物,都不过是应当顺服上帝的臣民而已。

第四节　创造论及其与科学的关系

一、科学和圣经

有许多年,神学一直都是"科学的皇后"。在西方,它是权威最重要的来源,圣经与教会的教导一直是人们据以衡量那些所谓的真理的标准。然而,在现代时期,科学的兴起却使神学与科学之间产生了摩擦。基督徒完全相信:圣经是上帝所默示的,是有权威性的;上帝创造了这个世界,并赋予了这个世界以秩序和意义。他们都有一种与生俱来的愿望,要看到神学与科学的相互联系,因为这两者都本于上帝,而且也指向上帝。与此相反,公开而激烈的冲突却时有发生。在早期阶段,神学主要是与自然科学进行争论;但后来发难的却是行为科学。

近年来,这种争论则愈演愈烈,甚至通过诉讼来决定进化论和创造论孰是孰非。这种争论已经使许多人要么走向这一极端,要么走向另一极端。有些人认为,在支持进化论的证据与圣经关于创造的教训之间存在不可调和的矛盾;他们已经抛弃了基督教信仰。另一些人实际上放弃了对科学方法的信任,认为它不

135

过是建立在假设的基础上。然而，在许多情况下，他们却一直都在使用由科学发展所推动的现代科技。

一个存在分歧的相关领域就是圣经的本质问题。有些人认为，圣经中大量谈到诸如宇宙、生命及人类起源等科学问题，而且是用一种技术色彩相当浓厚的方式提出的。另一些人则断言圣经并不是一本科学的教科书，将其视为一本完全与科学问题无关的书，并主张，圣经中的信息纯粹是宗教性的。这两种观念都是错误的。我们必须按照圣经的目的来理解它：亦即使人们能唯独与上帝有关联。上帝之所以赐下圣经，并不是为了满足我们的好奇心，也不是把那些借着研究上帝的创造可以获得的信息提供给我们，亦即把上帝的普遍启示提供给我们。圣经对自然事物的描述并未使用科学家所使用的那种技术语言，而是用人们日常对话的语言，这种语言反映了世界在人们眼中所呈现出来的样子。另一方面，说一本书不是关于某一主题的正式课本（很少有哪本书是这样），并不意味着这本书没有谈到影响这一主题的任何内容。事实上，圣经断言了自然的本质以及上帝与自然的关系，这些与科学是有关联的。圣经对信仰问题所作的宣告，在某些情况下与关于自然本质的表述密切相关，因此是不可分割的。我们必须严肃对待上帝的这两本书：亦即关于他的真道的书，还有关于他作为的书。

二、地球的年龄与演进

除了这些与人类起源与本质特别相关的问题外，近年来引起人们关注的还有两个问题：即地球的年龄问题，以及受造界内部的演进问题。围绕地球年龄问题产生的冲突，是这样两种观点：一种认为圣经教导上帝大约于六千年前[即公元前 4004 年，这是大主教詹姆斯·厄舍尔（James Ussher，1581—1656）精确推算出来的结果]创造了万物的观点，一种是地质学证据所表明的地球年龄有几十亿年之久，人们尝试用各种方法来解决这一冲突，通常采取的方法要么是调整科学的纪年方法，要么是调整圣经中的纪年方法，要么就是对这两者都作出调整。

那些主张地球年龄相对年轻的人，常常会对科学纪年法的有效性提出挑战，尤其是对那些使用放射材料的纪年方法提出挑战。他们当中有些人主张：在大洪水时代，地球经历了非同寻常的地质影响，这极大地改变了地球的状况，以致地球显得远比实际年龄古老得多。有一种非常天才的理论认为：上帝虽然在六千年前创造了地球，但却使地球年龄看上去似乎有几十亿年。另一方面，那些认

为地球年龄有几十亿年之久的人则指出，圣经中的家谱绝不是为计算时间开端用的。进一步而言，在《创世记》1 章中，被译为“天”的希腊语单词有几种不同含义，包括“一段相当长的时期”。有些人则主张，“天”根本不是时间段，只不过是一种表达方式而已。显然，对我而言最令人满意的一种观点是：上帝是借着一系列行动来创造的，这些行动包含了很长的时间段，而且是在某一无限时间段之前发生的。这种观点对科学数据及圣经信息都是完全公正的。

围绕创造与科学的另一主要困难是演进问题。进化论者主张，生命起源是透过一系列偶然因素产生的，而且经历了一种被称为自然选择的过程，现存所有物种都是从简单的有机物进化来的。“天命创造论者”(fiat creationists)则主张：起初，上帝直接创造了所有曾存在的物种；而且，没有任何进化存在。有神进化论者则主张：上帝创造了最初的有机物，并将其借以演进的进程放在了宇宙中，使其随后按科学规律来演进，或许在某些情况下还可以借助上帝的干预(譬如，把高级的类人猿变成了第一个人)。 136

我们必须注意，通过自然演进出现新物种的重要证据：某些不同形式物种间的相似性；某些过渡形式物种的存在；某些物种被限制在那些与世隔绝的环境中(譬如澳大利亚)；退化了的器官的存在(譬如人类的尾骨)。然而，圣经记录，若照我们在本书中赞同的默示与权威的观点来理解，似乎是在教导说：上帝乃是通过一系列行动来创造的。我们可以在渐进创造论中找到这些因素最完美的结合。这种理论注意，在《创世记》1 章中这个被译为“各从其类”的希伯来语单词，已经表述得非常具体了。这不过是一个用来表达分类的单词，因此不需要解释成上帝直接创造了所有物种。按照这种观点，上帝会创造这类受造物中的第一个(譬如第一匹马)；经过一段漫长时期，其他与之紧密相关的不同形式便从中进化出来。随后，上帝又创造了其他物种，它们在本质上截然不同；所以，举例来说，鸟类并不能从鱼类进化而来。这种观点不仅符合圣经中的信息，也符合科学数据；这是因为，显而易见，在化石留下的记录中有其自身的不足。因此，人们既可以严肃地接受科学，也可以严肃地接受神学。

有时候，基督徒会害怕进化论，忘记了尽管它是一种建立在许多数据基础上的理论，但它不过是一种理论而已。但是，当科学超越了自身对事实的描述及其对具体事件所提出的解释，想对整个宇宙作出全面解释时，它也就超出了自身的能力。这时候，它就变成了一种哲学，一种特殊的宇宙论；对此，一位知识分子的

诚实就要求,假如它没有指出还存在其他解释理论,那它就不能提出这种观点。当然,其他理论中有这样一种观点,认为存在一种使万物存在的更高级的存有。

第五节 创造论的含义

相信创造论到底意味着什么呢?这种观点对我们如何来看待人生和这个世界有着重要影响。

1. 任何存在着的事物都有其自身的价值。使受造物中的那些存在物存在是一个智慧的计划。受造物中的任何部分都有其自身的位置,亦即上帝定意要赋予它的位置。上帝爱他所造的一切,而并不仅仅是爱其中的某一部分。因此,我们同样也要关注它们,保存它们,保护它们,并要发展上帝所造之物。

2. 上帝创造性的行动并不仅仅包括起初原创性的作为,同样也包括此后间接性的工作。创造并没有排除这个世界中的发展;创造也包括了发展。因此,上帝的计划在对受造物基因进行改良的过程中包括并运用了人类最优秀的技术和知识。这样的努力,乃是我们在随后创造性的工作中与上帝同工。但是,当然我们必须牢记,我们所使用的材料和真理都来自上帝。

3. 我们有理由对受造界进行科学探索。科学认为,在受造界中有某种秩序或模式是它可以探索的。假如宇宙是随机的,其结果就是科学所收集到的某些事实就只是无序的堆积而已,人们没有任何办法真正认识自然界。但是,通过按照某种逻辑模式对上帝所造的一切进行肯定,创造论便证明了科学的假设。重要的是,历史上科学发展最早也最迅速的地方是在欧洲的文化中,而不是在那些相信有几位神明不断冲突的文化中。在这里人们相信有一位独一的上帝存在,并按照一种理性的计划创造了这个世界。[5]基督徒既然了解到宇宙有一种理性的模式,那他就应该努力去寻求它。

4. 除了上帝以外,没有任何事物是自足的或永恒的。任何其他的事物、任何物体以及任何个人,其存在都是源于上帝。它的存在都是为了遵行上帝的旨意。尽管我们要高度尊重受造物,因为它是上帝创造的,但我们总要持守上帝和受造物之间的明显区别。

注　释

[1] Werner Foerster, κτίζω in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids Eerdmans, 1964—1976), vol. 3, p. 1029.
[2] Langdon Gilkey, *Maker of Heaven and Earth* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1965), p. 48.
[3] Ibid., pp. 58—59.
[4] Francis Schaeffer, *The God Who Is There* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1968). pp. 94—95.
[5] Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Macmillan, 1925). p. 12.

137

第十五章　上帝持续性的作为:护理

本章目标

在读完本章之后,你应该能做到以下几点:

1. 认识到上帝护理中的一部分作为是借着保守来托住他所造的万物。
2. 认识到上帝护理中的另一部分作为是上帝的统管作为。
3. 认识祷告有唤起人适当地回应上帝护理之工的作用。
4. 理解神迹奇事或超自然的作为乃是上帝护理之工中的一个方面。

本章内容提要

上帝作为保守的护理之工,是指上帝托住他所造之物。作为治理的护理之工,指上帝积极参与借受造物来达成自己旨意的作为,而且人的犯罪也不能废去上帝的旨意。尽管祷告不能使上帝有所改变,但它却能使基督徒符合上帝的旨意,并以此使上帝成就自己的旨意。上帝确实定意在某些场合背乎自然律来成就自己的旨意;这就是神迹奇事中发生的情形。对信徒来说,上帝总是临在于并积极参与到对他或她的眷顾中。

本章研究的问题

- 为什么护理对上帝论具有重要作用呢?
- 对基督教的理解而言,护理的哪两个方面是重要的,圣经又是如何对它们进行表述的?
- 上帝治理之工的内容有哪些?
- 上帝与罪关联的方式有哪些?
- 为什么要关注祷告的作用?
- 神迹奇事是如何与上帝的护理关联起来的?

本章大纲

作为保守的护理

圣经中关于保守的教导

保守的神学维度

作为治理的护理

上帝治理活动的范围

上帝的治理活动与罪之间的关系

上帝治理活动的主要特点与含义

护理和祷告

护理和神迹

就这个宇宙而言,若说创造是上帝源起性的作为,那护理则是持续性的作为,借此来保守那些已经存在的受造物,并引导它们达到上帝为其设定的目的。因此,就我们日常生活的动力而言,护理与创造的教义相比则更切合实际。这个单词是从拉丁语单词 *providere* 衍生出来的,其表面意思是预见,但远比仅仅知道将来的事要含义丰富。这个词同样也带有行动谨慎,并为将来做好准备之意。 138

就某些方面而言,护理乃是基督徒生活中行事为人的核心。它意味着,我们能够生活在这样的确据中:上帝临在于我们的生活中,又在其中积极动工。我们既在上帝的照管之下,就可以充满信心地面对未来,因为知道这一切事的发生并非纯属偶然。我们可以祷告上帝,因为知道上帝垂听我们的祷告,又回应我们的祷告。我们就可以面对危险,因为知道上帝并非对此毫无所知,也非无动于衷。

我们可以把护理视为包含两个层面。一个层面,是上帝保守他所造之物的存在,托住并维系它;这一方面通常被人们称为保守或托住。另一个层面,就是上帝保守并引导时间的发展进程,来成就他意志中的目的。这一层面被人们称为治理,或严格意义上的护理。我们不能把保守和治理视为上帝截然不同的行动,而应当视为上帝整体作为中可区别的两个层面。

第一节　作为保守的护理

护理，就是上帝维系他所造之物存在的作为。它包括上帝保护自己所造之物免受损害和毁灭，并供应受造界各组成部分或成员的需要。

一、圣经中关于保守的教导

圣经中有无数经文把上帝保守受造之物的作为称为一个整体。在《尼希米记》9:6 中，以斯拉说："你，唯独你，是耶和华。你造了天和天上的天，并天上的万象，地和地上的万物，海和海中所有的，这一切都是你所保存的；天军也都敬拜你。"使徒保罗在描述了基督在创造中的作为之后，也把他与受造界的存续联系在了一起："他在万有之先，万有也靠他而立。"（西 1:17 节）《希伯来书》的作者论到圣子说："常用他权能的命令托住万有。"（来 1:3）

139

圣经作者看到，上帝保守的臂膀无处不在。尤其是，《诗篇》作者在赞美的颂歌中更强调上帝在整个自然界中的保守之工。其中，有一个突出例子，就是《诗篇》104 篇。上帝已经将地立在根基上，使地永不动摇（5 节）。他使泉源涌在山谷，流在山间（10 节），并浇灌山岭（13 节）。他造黑暗为夜，叫林中的百兽都爬出来抓食（20—21 节）。所有生灵都向上帝求食物（24—30 节）。我们之所以引用这些经文，乃否定受造界中的任一部分能自给自足的观点。万有的源起和存续都是上帝的定意和作为的结果。

在保守以色列民族存留的作为中，上帝的临在尤其明显。譬如，在大饥荒的年月，上帝的膀臂出现在供应以色列民族的需要中。上帝带领约瑟来到埃及，为在这个民族缺乏时供应他们做好了准备。在摩西时代，上帝对这个民族的爱惜同样也值得注意。以色列的子孙能在干地上过红海，而那些追击的埃及人则被海水吞没淹灭了。随后，上帝的选民在旷野漂流中蒙受了上帝奇妙的供应；当他们要占领应许之地时，又蒙受上帝在争战中赐下胜利，常常以少胜多。

在《但以理书》中，上帝的保守之工再次以令人大为惊奇的方式显明出来。沙得拉、米煞和亚伯尼歌因为没有来敬拜尼布甲尼撒王所立的金像，所以就被定了罪，要被投入烈火的窑中烧死。但是，他们从火窑中出来时毫发无损，而那些

把他们投入火窑中的人却被烧死了。但以理因为向自己的上帝祷告，就被投入狮子坑，但他却同样毫发无损。的的确确，上帝的保守再没有比这更显明的了。

对圣父的保守之工，主耶稣同样也赐下了清楚的教训。众门徒对生活必需品很担心，也就是担心吃什么、穿什么。主耶稣告诉他们：天父上帝既然喂养空中的飞鸟，也给野地的花穿上美丽的衣裳，他也必为他们成就这样的事。上帝既供应受造物中那些低级成员，人比飞鸟（太 6：26）和野地的花（30 节）要贵重得多。因此，人无需为自己的衣食担忧，因为他们若先求上帝的国和上帝的义，所有这些都必要加给他们（31—33 节）。这里谈到的就是上帝的供应。同样的教训也可见于《马太福音》10：28—32 中。

二、保守的神学维度

在耶稣和保罗关于保守的教导中都有一个重要的侧重点，就是上帝的儿女同他的慈爱和保守是分不开的。在《约翰福音》10 章中，耶稣拿他的羊和那些刚刚来探求他弥赛亚身份的不信者作了对比。他的羊认识他，也听他的声音。他们永远也不会失丧。没有谁能从他手里把他们夺去，没有谁能从圣父手中把他们夺去（27—30 节）。当保罗反问"谁能使我们与基督的爱隔绝呢"（罗 8：35）时，他同样也提出了这一点。保罗在审慎地考察了各种可能之后，抛弃了这一切，他总结说："因为我深信无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高处的，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的。"（38—39 节）

上帝保守我们，并供应我们所需的一切；在这里有一个很明显的维度，就是信他的人并没有免除危险和试炼，而是要在其中蒙受上帝的保守。上帝并未应许，不会出现逼迫和苦难。上帝所应许的是这一切不会胜过我们。令保罗欢欣鼓舞的是，上帝必要照着基督耶稣里荣耀的丰富使我们一切所需用的都充足（腓 4：19）。保罗在监狱中写下这些话，指出：自己已经学会了在所遭遇的一切境况中知足（11 节），已经学会了面对丰富饱足与饥饿缺乏的秘诀（12 节）；他靠着那加给自己力量的凡事都能作（13 节）。 140

圣经关于上帝保守的教训所排除的另一种观念，就是自然神论的观点。这种观点认为：上帝只是创造了这个世界，并确定了它的运行模式，所以受造界各成员所需要的无论是什么都会自动得到供应，并允许这个世界照着自己的方式

运行。[1]既然上帝已经赐下了这种模式，所以除非上帝终止它，否则受造界就会存在下去。然而，即使有合乎圣经的运行模式，假如上帝不愿意再保持它的存在，那它也会不复存在。上帝直接且亲自关注并介入受造界的存续。

我们可以从机械领域得出一个比喻，它会有助于我们对上帝保守的理解。我们可以启动一个手动电钻，按下按键，随后打开联动装置，这就会使电钻一直运转下去，直到我们采取某一行动松开联动装置为止。这就好像自然神论关于上帝保守之工的观点。此外，还有其他工具如电锯等，这些都没有内置式联动装置。这类工具就需要一直按住按键。这就像火车机车上的“空置开关”(dead man's switch)。假如司机出于某种原因没有继续按住按钮，车就会停。这种机器则可作为一个圣经保守观的比喻。

还有另一种关于保守和托住的观念，是必须予以避免的。这种观念认为，上帝就像一位天国的修理工：受造界已经立定了，并且在按照上帝所定的旨意运转。然而，有时，在某些地方快要出现偏差时，就需要上帝来干预，进行调整；在某些问题出现后，或许还需要上帝来修理。这种观点认为：当各种情况按既定方式运行时，就不需要上帝；上帝不过是在默许旁观而已。然而，圣经所描绘出来的却是上帝更积极的不断参与。[2]上帝在自己所造之物中不断工作，愿意它一直保存下来。

那些认识到上帝保守之工的圣经作者都有一种明确的信任感。譬如，《诗篇》91 篇中便把耶和华上帝描述为我们的避难所和山寨。《诗篇》作者已经学到了主耶稣要教导自己门徒的教训：那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们(太 10:28)。这并不是说，死亡不会临到信徒身上，因为人人都有一死(来 9:27)。不如说，这乃是确信，身体的死并不是最重要的因素，即便是死也不能将一个信徒同上帝的爱分开。所以尽管上帝保守之工不能成为任何莽撞草率的理由，但它也是对惧怕或忧虑的防范。

上帝的保守也意味着我们可以相信受造界的有序性。因为我们所处的环境有稳定性，所以我们就能规划自己的生活，并相应地将其付诸实施。我们会将这一事实视为当然，但它对这个世界中任何形式的理性作用来说却是不可或缺的。在这一点上，基督教信仰并不是以物质存有或现实世界的非人格化存有为基础，而是以一位有理性的、良善的、有自己旨意的上帝为基础，他的旨意一直是让自己所造的万物存在，所以通常而言没有任何事件的发生是出人意料的。

第二节　作为治理的护理

一、上帝治理活动的范围

我们谈到治理时意思是指：上帝在宇宙中行动，好叫一切事件来成就他的计划。这样，上帝的治理行动当然在广义上也包括我们称为上帝保守的那些事物。141 然而，这里却更多地强调上帝按自己的旨意引导整个现实世界及人类历史进程，来达到上帝所定意的目的。它是上帝在时间中具体实施他在永恒中所定的计划。

上帝的这种治理行动涉及广泛领域。圣经把上帝描绘成自然的控制者。上帝拥有掌管自然的能力，其中一个突出的明证尤其可以从以利亚的例子中看到，他告诉亚哈王，上帝若不吩咐就不会降雨，于是天就有三年半不下雨；而且，以利亚在迦密山上祷告上帝，求他从天上差下闪电来，事情就这样成就了。主耶稣胜过自然的能力，乃是使门徒把他看为上帝的部分原因(可 4:39—41)。(对于上帝掌管自然界力量的相似表述，参见伯 9:5—9、37；诗 104:14，147:8—15；太 6:25—30。)

圣经告诉我们说，上帝引导并指示动物界的受造物。在《诗篇》104:21—29中，从少壮的狮子到丰富的海洋生物，都被描述为是在成就上帝的旨意，又依靠上帝的供应。动物并不能作出有意识的选择，所以它们只是本能地遵行上帝的命令。

进一步讲，上帝的治理还涉及人类历史和国家命运。对这一点，有一处尤为形象生动的表述可见于《但以理书》2:21："他改变时候、日期、废王、立王"，而且，在《但以理书》4:24—25 节中，也有一处突出的例证。耶和华上帝利用亚述来成就他对以色列的旨意，并随后叫亚述归于灭亡(赛 10:5—12)。(关于上帝引导人类历史上的相似表述，参见伯 12:23；诗 47:7—8，66:7。)

在每个人的生命境遇中，耶和华上帝同样有主权。哈拿因上帝以奇妙方式回应了她的祷告(耶和华上帝赐给她一个儿子，即撒母耳)，受圣灵感动，便赞美上帝说："耶和华使人死，也使人活；使人下阴间，也使人往上升。他使人贫穷，也使人富足；使人卑微，也使人高贵。"(撒上 2:6—7)使徒保罗曾宣告说：自己还没

有出生，上帝就为着给他的召命将他分别出来（加 1:15—16）。大卫王因为上帝在自己的生命中有主权，就得着安慰："耶和华啊，我仍旧倚靠你。我说：'你是我的上帝。'我终身的事在你手中，求你救我脱离仇敌的手和那些逼迫我的人。"（诗 31:14—15）

即使是对那些被人们看为生活中偶然发生的事件，上帝也仍拥有主权。《箴言》16:33 中便说道："签放在怀里，定事由耶和华。"早期的信徒，想要找出一个人来代替犹大在众使徒中的位置。那时，他们实际上提出了两个人，并且祈求上帝向他们显明：在巴撒巴和马提亚这两个人当中，到底哪个人才是他所拣选的。于是，他们便掣签选出了马提亚，把他与另外十一位使徒列在了一起（徒 1:23—26）。

我们应当把上帝治理的行为放在最广泛的背景中来考虑。《诗篇》作者说："耶和华在天上立定宝座；他的权柄（原文作"国"）统管万有。"接着，《诗篇》作者便呼吁那遵行他旨意的天使、诸军、仆役还有一切被他所造的，在他所治理的各处都要称颂他（诗 103:19—22）。人自由的行动也包括在上帝治理中。当以斯拉修缮圣殿时，波斯王亚达薛西便从国库中拨出款项来供应所需用之物。以斯拉说："耶和华我们列祖的上帝是应当称颂的，因他使王起这心意修饰耶路撒冷耶和华的殿。"（拉 7:27）即便是人邪恶的行为，也都是上帝护理之工的一部分。或许，这种情况的一个最突出实例就是耶稣基督被钉在十字架上。使徒彼得把这一点既归结为上帝的作为，也归结为邪恶的罪人的作为："他（原文作这位耶稣）既按着上帝的定旨先见被交与人，你们就借着无法之人的手把他钉在十字架上杀了。"（徒 2:23）

二、上帝的治理活动与罪之间的关系

针对这一点，我们就必须讨论上帝的作为与人的邪恶行为之间的关系。我们有必要把上帝的作为划分成：与人的作为有关的一般作为，以及与人的邪恶行为有关的作为。圣经中非常明确地论到，上帝并不是罪恶的源头（雅 1:14）。但是，假如人的邪恶行为不是由上帝引起的，那我们说它们在上帝的治理之下又是什么意思呢？上帝可以与罪有联系，而且确实与罪有联系，这表现在以下几个方面，他能：（1）阻止罪；（2）听任罪存在；（3）引导罪；（4）限制罪。[3]

142

1. 上帝能阻止罪。上帝常常制止或阻挡人们去犯某种罪。大卫便曾祈求上

帝保守自己脱离罪孽:“求你拦阻仆人不犯任意妄为的罪,不容这罪辖制我。”(诗19:13)

2. 上帝并不总是拦阻罪。他常常定意听任罪发生。尽管上帝的意愿并不是希望罪发生,但却会默许它发生。因为上帝没有阻止某种我们决定去犯的罪,就使得我们肯定会去犯这种罪;但是,上帝并没有使我们去犯罪,或者说上帝没有叫我们必须以这种方式去做。这或许就是耶和华上帝在《诗篇》81:12—13 中所清楚表达出来的意思:“我便任凭他们心里刚硬,随自己的计谋而行。甚愿我的民肯听从我,以色列肯行我的道。”

3. 上帝同样也能引导罪。这就是说,尽管上帝允许某些罪出现,但却会用某种方式来引导它们,从而引致善的结果。彼得看到,上帝为着善叫耶稣基督被钉在十字架上:“以色列全家当确实地知道,你们钉在十字架上的这位耶稣,上帝已经立他为主、为基督了。”(徒 2:36;也可参见罗 11:13—15:25)上帝就像一位柔道高手,他会使人和撒旦的邪恶行为改变路线,使它们变为成就善的手段。

上帝不仅掌管万事,而且按照他本性中的良善和恩慈来引导万事。

4. 最后,上帝能限制罪。有时候,上帝并未阻止邪恶的行为发生,但却限制了人、撒旦以及鬼魔恶行所及的范围与后果。其中一个简单的例子,就是约伯的例子。上帝允许撒旦去行动,但却限定了它所行的程度和结果:“凡他所有的都在你手中。只是不可伸手加害于他。”(伯 1:12)随后,耶和华上帝说:“他在你手中,只要存留他的性命。”(伯 2:6)

三、上帝治理活动的主要特点与含义

现在,我们有必要对上帝治理教义的主要特点和含义作出归纳总结。

1. 上帝治理的活动是普遍的。它包罗万事,所以它是善的,即便那些表面上似乎并非美善的事物也是如此。保罗写道:“我们晓得万事都互相效力,叫爱上帝的人得益处,就是按他旨意被召的人。”(罗 8:28)

2. 上帝的护理并不仅仅涉及自己的百姓。尽管上帝对信他的人有一种特殊的眷顾,但却并没有留下自己的美善,不施给其余的人。在《马太福音》5:45 中,主耶稣非常明确地谈到了这一点:“因为他叫日头照好人,也照歹人;降雨给义

人，也给不义的人。”这与某些基督徒所持的观点相反，那种观点在几年以前一个名为“牧师先生”的幽默喜剧中明确地表达了出来。有一天，牧师先生穿着他的牧师服要去度假。他的邻居提出，在他出行期间为他浇灌草地。“谢谢您的美意，”牧师先生回答，“但我已经有安排了。”在最后，雨就下在了牧师先生的草地上，却没有下在周围的院子里。主耶稣说，这不是上帝通常作工的方式。不仅是那些信他的人，而且连那些不信他的人，都会领受从上帝而来的美善。我的父亲是一位基督徒，与我们的农场相邻的那块农场的主人却不是基督徒，他每周工作七天。但是，当天下雨的时候，通常雨会同样下在两块牧场上。

3. 上帝在自己的治理中是良善的。他为着良善的目的而工作：有时候，他直接引导善的结果；有时候，对那些邪恶的人，他会反其恶道而行，或改变人的恶道，使之达到善的结果。上帝是良善的，这应当使信上帝的人对生命中各样事件的结局有信心。上帝不仅掌管万事，而且按照他本性中的良善和恩慈来引导万事。

143

4. 上帝对那些属他之人的眷顾是个人性的。他为那只迷失的羊心焦（路15：3—7）。上帝治理中的个人性维度是对当下光景的严厉责备。随着自动化和智能化日益增强，同样也出现了非人性化倾向。我们变成了机器配件、不知姓什名谁的机器人、档案号码、电脑卡的密码，或磁带上的条目。一位英语专业的优秀学生在申请攻读研究生时，便被某一个机构分配给了一个号码，并被告知说：在将来的联络中，没有必要使用他的名字，只使用这个号码就够了。他于是选择了另一所大学，一所仍旧使用名字的大学。上帝护理的教义叫我们确知，他与我们个人之间的关系是非常重要的。他知道我们每个人，而且上帝在乎每个人。

5. 我们的行为和上帝的行动并不互相排斥。面对上帝一直工作来成就他所定旨意的事实，我们没有任何理由懈怠、无动于衷，或退缩。正如我们所见，上帝的护理也包括人的作为。有时候，人并未意识到，他们的作为是在成就上帝的旨意，正如耶稣基督说他必要成就父的旨意（如，太26：42）。另一些时候，人们会不经意间完成了上帝的计划。当凯撒奥古斯都颁布命令时（路2：1），他何曾知道：他命令的人口普查，竟会使弥赛亚要降生在伯利恒的预言应验，然而他却帮助这一预言应验了。

人类活动的复杂程度日益提高，需要上帝奇妙干预的程度相应降低，可这些并不能使我们失去对上帝护理的信仰。今天，世俗社会中许多人看不到上帝在

这个世界中还有什么位置。譬如，他们知道什么原因使人生病（至少在许多情况下如此），知道医学能防止人得病，或能治好人的病。祈求上帝的医治，似乎不合时宜（除非是在某种重大、没有希望治好的疾病当中）。上帝的护理显得是一种很另类的念头。[4]然而，我们看到，上帝的护理也包括上帝内在的作为；因此，上帝借助医生治好了一位病人，和他行神迹治好了这人，同样都是他在行护理之工。

6. 上帝在治理中有主权。这就意味着，上帝独自定立自己的计划，也知道自己每次行动的意义何在。我们没有必要非要知道上帝将我们引向何方。所以，我就当谨慎，不要为了让上帝告诉我们方向，就规定上帝要做什么。有时候，基督徒会受到诱惑，对上帝说："假如你要我做这件事，就借着成就那件事来告诉我。"尽管有基甸的羊毛这样的故事（士 6:36—40），但我们若唯独让上帝来光照我们——若上帝愿意且又在他的意愿之内——叫我们晓得他作为的意义，那当然更好了。我们若设想，自己应该能明白所有上帝带领的意义，而且上帝会借着某些像基甸的羊毛那样的事来告诉我们，这就是迷信，不是敬虔了。

7. 对到底可以把哪些事件视为上帝的护理，我们应小心从事。过于草率地将历史事件视为上帝旨意的一个最著名例子，或许就是"德国基督徒"事件了。他们在 1934 年签字承认阿道夫·希特勒的行为是上帝在历史中的工作。他们的声明在我们今天读来是匪夷所思的："我们满心感谢上帝，因他是历史的主宰，他把阿道夫·希特勒赐给了我们，作我们的带领人和拯救者，使我们脱离困境。我们承认，我们的身体和灵魂都有义不容辞的责任奉献给德国及其未来。这样的约束和责任既已给了我们，作为福音派的基督徒，其最深刻、最神圣的意义就在于顺服上帝的旨意。"[5]从我们的观点来看，这一声明中的愚昧之处是显而易见的。但是，我们今天的有些声明是否也会在几十年后被后人视为犯了同样错误呢？ 144
尽管我们不一定要像卡尔·巴特走得那么远，去否定建立在历史发展之上的自然神学，但在他谴责德国基督徒的行为的话中，却有一句意味深长的告诫。

第三节 护理和祷告

在思考护理的本质时，有一个难题困扰着那些富于思想的基督徒，这就是祷

告的作用。这个进退两难的困境是从祷告能成就什么的追问中产生的。一方面，倘若祷告对发生的事有影响；那似乎首当其冲的就是上帝的计划不是立定的。护理在某种程度上就要看人是否祷告以及祷告了多少。另一方面，倘若上帝的计划是立定的，那上帝就会做他所要做的事，因此祷告又有什么作用呢？

我们应当注意到，这不过是人的努力与上帝的护理之间的关系这一重大问题的特殊表现形式而已。在这里，有两个事实需要我们注意：(1)圣经教导我们，上帝的计划是明确、立定的，它不会有丝毫改变；以及(2)我们从圣经中领受的吩咐就是要祷告，又领受教训说祷告大有功效(雅 5:16)。但是，这两个事实是如何彼此关联起来的呢？

似乎，从圣经来看，在许多情况下，上帝以某种形式与人同工。人若不尽自己的本分，上帝也就不会行动。因此，当耶稣在自己家乡拿撒勒传道时，就不多行重大的神迹，只是治好了几个有病的人。耶稣惊奇“他们不信”(可 6:6)，这便表明：拿撒勒人根本没把那些有需要的人带到他面前。显而易见，在许多情况下，信心行动对上帝采取行动是必要的，而这样的信心正是拿撒勒人所缺少的。另一方面，当耶稣在水上行走时(太 14:22—33)，彼得要耶稣答应让自己从水上到他那里去；于是，就这样做了。或许，耶稣当天能叫所有门徒在水上行走；但是，却只有彼得做到了，因为他这样祈求了。那位来祈求耶稣医治自己仆人的百夫长(太 8:5—13)，那位得了血漏病来摸耶稣基督衣服缝子的妇女(太 9:18—22)，都是大有信心的例子，这样的信心显明在人的祈求中，又结果于上帝的作为中。当上帝定意要出现某种结果(在这些例子中就是医治)，他同样定意了达到这一结果的手段(其中包括祈求得医治，而这医治反过来又以信心为前提)。也就是说，上帝定意这样的医治出现，部分在于定意叫那些有需要的人提出自己的请求。因此，祷告并不能改变上帝预旨中所要成就的事。祷告是达到这种结果的手段。所以，发出祷告至关重要，因为若不借着祷告，这种盼望的结果就不会出现。

这就意味着，祷告并不仅仅是自我激励。祷告不是在我们内心营造积极心态的某种方法，好叫我们能做成上帝要我们去做的事。毋宁说，在很大程度上，祷告是在我们自身里面营造一种对上帝旨意的正确态度。耶稣教导自己的门徒和我们要在祷告“我们日用的饮食今日赐给我们”以先，祷告“愿你的国降临，愿你的旨意行在地上如同行在天上”。祷告不应该是让上帝来成就我们的“旨意”，

而是要显明：我们是像上帝那样关心他旨意的成就。而且，耶稣教导我们要恒切地祷告（路 11：8—10，请注意，在原文希腊语中，“祷告”一词的语法形式是进行式：也就是要不停地祈求，不停地敲门）。只为某件事祈求一次，随后就停下来，这不需要人有多大信心。不停地祈求便表明，我们的祈求对我们来说十分重要，正如它对上帝来说十分重要一样。

我们不能总是得到我们所祈求的一切。耶稣曾三次祈求上帝将这杯（即钉十字架受死的苦杯）撤去；保罗曾三次祈求上帝除去他身上的刺。上帝都没有应允，倒是赐下某些更需要的东西（例如，林后 12：9—10）。信徒可以大有信心地祈求，因为知道我们智慧、良善的上帝必要赐给我们，虽然不一定是我们所祈求的，但必然是最好的。因为正如《诗篇》作者所说：“他未尝留下一样好处不给那些行动正直的人。”（诗 84：11）

第四节　护理和神迹

145

到现在为止，我们一直在探讨的是通常性或一般性的护理。它们虽然都有超自然的渊源，但却都是相对普遍的，因此也就不那么明显和突出。然而，我们必须对另一种形式的护理进行探讨。这里，我们是指上帝惊人或非同寻常的作为，这些明显是超自然的。我们所谓的神迹，是指上帝护理中那些超自然的作为，这种作为是无法在通常的自然模式下解释的。

就神迹而言，其中所涉及的一个重要问题，就是它们与自然法则或自然律之间的关系问题。对某些人来说，神迹不是一种帮助，而是一种障碍；因其与各种事件发生的通常形式如此矛盾，所以就显得那么不可能，甚至叫人难以置信。因此，如何在与自然法则的关系中考虑这些问题，具有极为重要的作用。在神迹与自然法则的关系上，至少有三种观点。

第一种观点，认为神迹是人们很少认识或根本不认识的自然法则。倘若我们完全认识并了解了自然法则，那我们就能理解这些事件，甚至能预言这类事情发生。无论何时，这些令神迹产生的条件以特定的组合形式出现时，神迹就会再次出现。[6]圣经中的某些例子就符合这种形式，譬如，在《路加福音》5 章中奇妙的捕鱼事件就是如此。按此观点，基督既没有为这种情形创造鱼，也没有用某种

方式把鱼从湖中所呆的地方赶到撒网的地方。不如说，出现了某种非同寻常的情况，使这些鱼聚集到了通常不会出现的地方。因此，耶稣的神迹与其说是全能的，倒不如说是全知的。因为他知道鱼会在哪里出现，所以神迹就出现了。同样，耶稣医病的神迹也可能是身心治疗法(psychosomatic healings)，亦即用某种强有力的暗示把歇斯底里的症状(hysterical syptoms)除去。他不过是运用这种超乎寻常的身心学(psychosomatics)知识来完成这些医治罢了。

这种观点颇能吸引人，这尤其是因为圣经中的某些神迹非常适合这种解释方式；或许，这些神迹中的某些神迹具有这种性质。然而，若将这种观点当成一种包罗万象的解释，就会出现一定的困难。有些神迹很难用这种观点解释明白。譬如，难道那个生来瞎眼的人(参见约 9 章)也是一种先天性瞎眼的身心疾病吗？目前，我们当中没有哪个人知道，到底会有哪些法则是我们不认识的。但我们有理由相信，我们至少应该从那些尚未认识的法则得到某种暗示。这种理论的模糊之处立刻就显示出它的雄辩力或无力。这就是说，无需进一步论证，对存在着我们所不认识的自然法则这一点，既不能证实也不能反驳。

第二种观点，认为神迹打破了自然法则。譬如，对斧头漂起来的例子(王上 6:6)，这种理论指出：在某段很短的时间内，那一汪水中的重力法则被上帝中止了。实际上，上帝“关闭”了重力律，直到那人找到了斧头为止，要么是上帝改变了斧头的密度，要么是改变了水的密度。这种关于神迹的观点似乎比前一种观点更具超自然本质。但是，其中却有某种缺陷。首先，这种认为上帝中止或打破了自然法则的观点通常会引起更复杂的问题，因这需要一整套补偿性神迹。譬如，在约书亚长日的故事中(书 10:12—14)，或许就必须作出无数调整，但在描述中却没有对此作出任何暗示，说上帝实际上是否中止了地球围绕地轴转动。尽管对一位全能的上帝来说，这种情形是可能的，但在天文学的数据中却没有这种暗示。[7]此外，还有两个问题，一个问题是心理学上的问题，另一个问题是神学上的问题。从心理学角度而言，这种认为神迹违背自然法则的观点所引入的无序性，会毫无必要地引致科学家的反感。实际上，有些人根据严格的定义从范畴角度拒绝接受神迹观点。[8]从神学角度而言，这种观点似乎使上帝背乎他自己，因此就导致了某种形式的自相矛盾。

146

第三种观点，认为当神迹发生时，自然力受到了一种超自然力反作用。按照这种观点，自然法则并没有被中止。它们仍继续起作用，但引入的超自然力否定

了自然法则带来的影响。[9]譬如，在斧头的例子中，引力定律在斧头周围仍在起作用，但上帝看不见的手却在它以下，托住它，就像人用手托住它一样。这种观点具有的优势就是把神迹看成真正超自然的，或在自然之外的；但它却不是反自然的，如第二种观点认为的那样。固然，在鱼的例子中，或许水中出现了某些条件使鱼聚集到那里，但假如上帝没有影响水流和那里的水温等因素，这些条件就不可能出现。而且，有时也会有创造情形出现，正如在喂饱五千人的例子中。

在此，我们应提及神迹的目的。神迹至少有三种目的。最重要的就是要荣耀上帝。这就意味着说，我们要归荣耀给上帝，而不是归荣耀给作为管道的人。在圣经时代，神迹的第二种目的就是要奠定与之伴随出现的超自然基础。希腊语单词 *sēmeia*（神迹）在新约圣经中常常出现，用于表示这一维度的术语。我们同样也注意到，神迹尤其会在强烈的启示时出现。在我们主传道的过程中，便能看到这一点（例如，路 5:24）。最后，神迹的出现乃是要满足人的需要。我们主常被描绘为向那些缺乏的人和受折磨的人动了慈心。他治好了他们，叫他们免受瞎眼、大麻风和血漏病的折磨。他行神迹从来不是处于自私的表演目的。

我们已经看到，护理的教训并不是一个抽象的概念。护理是信徒相信，他（她）是在一位良善、智慧、有能力的上帝手中，这位上帝要在这个世界中成就他的旨意。

世事无常莫忧戚，
上帝必要眷顾你；
藏他荫下把身栖，
上帝必要眷顾你。

心灰意苦度光阴，
上帝必要眷顾你；
危险网罗缠身绕，
上帝必要眷顾你。

无论经过何试炼，
上帝必要眷顾你；

软弱困顿投他怀；
上帝必要眷顾你；

上帝必要眷顾你，
时时眷顾，
处处眷顾，
他必要眷顾你，
上帝必眷顾你。

(Civilla Durfee Martin，1904)

注　释

[1] G. C. Joyce，"Deism"，in *Encyclopedia of Religion and Ethics*，ed. James Hastings(New York：Scribner，1955)，vol 4. pp. 5—11.
[2] G. C. Berkouwer，*The Providence of God*(Grand Rapids：Eerdmans，1952)，p. 74.
[3] Augustus H. Strong，*Systematic Theology* (Westwood，N. J.：Revell，1907)，pp. 423—425.
[4] Karl Heim，*Christian Faith and Natural Science*(New York：Harper and Row，1957)，p. 15.
[5] 转引自 Berkouwer，*Providence of God*，pp，176—177。
[6] Patrick Nowell-Smith，"Miracles"，in *New Essays in Philosophical Theology*，ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre(New York：Macmillan，1955)，pp. 245—248.
[7] Bernard Ramm，*The Christian View of Science and Scripture*(Grand Rapids：Eerdmans，1954)，pp. 156—161. 一种更简单的解释是，大气折射的神迹导致日变长。
[8] E. g. David Hume，*An Enquiry Concerning Human Understanding*，section 10，part 1.
[9] C. S. Lewis，*Miracles*(New York：Macmillan，1947)，pp. 59—61.

147

第十六章　恶与上帝的世界：一个特殊问题

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 定义并理解恶的问题的本质。
2. 对那些影响及缓解恶问题的神学主题加以解释。
3. 坚固信徒的信心，并使他(她)能就人们对基督信仰的批评作出回应。

本章内容提要

或许，对基督信仰最困难的理智挑战就是在这个世界上存在恶的问题。倘若上帝是全能和完全慈爱的话，那恶又何以会在这个世界上存在呢？尽管这个问题在今世永远也不会得到完全解决，但却有一些圣经教导有助于缓解这一挑战。

本章研究的问题

- 解决恶的问题的三种方法是什么？
- 人的自由如何影响到恶的问题？
- 你如何定义善与恶这两个词？
- 普遍的罪和特殊的罪是如何影响恶的？

本章大纲

问题的本质

几种类型的解决办法

解决恶的问题时的几个主题

恶是人类被造的必然伴随物

再思构成善与恶的因素

普遍的罪所导致之普遍的恶

特殊的罪所导致之特殊的恶

上帝作为恶的受害者

来生

第一节 问题的本质

148

我们既已谈到了上帝护理的本质，并已注意到这种护理是普遍存在的：上帝掌管着所发生的一切。上帝对整个时空世界都有一个计划，并且他一直都在工作以实现这一美好计划。但是，一个阴影却笼罩着这一慰藉人心的教义，这就是恶的问题。

这个问题，既可以用简单的方式来表述，也可以用复杂的方式来表述。大卫·休谟在谈到上帝时，直截了当地写道："上帝是否愿意阻止恶，却又做不到呢？那上帝就不是全能的。上帝是否能阻止恶，却又不愿意呢？那上帝就是心怀恶意的。若是上帝既能做到，也愿意这样做，那恶又是从哪里来的呢？"[1]恶的问题的存在，同样也可以从进餐前的祷告中看到。许多小孩子一直以来都受教要祷告说："上帝是伟大的，上帝是良善的。我们应当为自己的食物感谢他。"因为，倘若上帝是伟大的，那他就能阻止恶的发生；倘若上帝是良善的，那他也就不愿让恶发生。但是，在我们周围却存在明显的恶。所以，恶的问题便可看成一种冲突，它涉及三个概念：上帝的能力、上帝的良善以及世界中恶的存在。常识似乎告诉我们，这三种观念不可能都为真。

陷入这一两难境地的恶的问题，有两种普遍形态。一方面，存在一种所谓"自然的恶"(natural evil)。这种恶并不涉及人的意志和行为，只是自然界中似乎危害人类福祉的那个方面。这些来自自然界的破坏力包括：飓风、地震、龙卷风等；还有因诸如癌症、囊肿性纤维化、多重硬化症等疾病给人们生命财产带来的灾难和损失。另一类型的恶被称为"道德的恶"(moral evil)。这些恶可以追溯到自由道德之人的抉择与行为。在这一方面，我们可以看到：战争、犯罪、暴行、阶级斗争、歧视、奴役，以及各种非正义的行为，简直数不胜数。尽管从某种程度上讲，道德的恶可以被排除在我们的考虑之外，归咎于人类运用自由意志的结果；但是，我们却不能对自然的恶不予考虑。

恶的问题有各种不同的表现形式。一般而论，当人经验中的某些特定方面已经对这人产生了影响，使其对上帝的伟大和良善产生了质疑，并因此危及信徒与上帝的关系时，恶的问题的宗教形式就会出现。这一问题的神学形式则与普遍意义上的恶有关。这不是一个关于某种特定的具体情形就上帝是什么与他是谁而言何以能存在的问题，而是这个问题本身何以能存在的问题。重要的是，我们要注意这些区别。因为正如阿尔文·普兰丁格(Alvin Plantinga)已经指出的那样，若某些特定的恶会以宗教形式向某个人呈现出来；那么，这个人或许更需要教牧上的关怀，而不是帮助他去解决理性的难题。[2]同样道理，若把一个人理性真实的挣扎只看成一种感觉上的事，这也于事无补。人若不能认识恶的问题的宗教形式，就显得不够敏感；人若不能解决恶的神学形式，则会有辱人的理性。尤其是，在我们看到这两个问题同时存在时，认识并区分两者各自不同的要素就有了重要意义。

149

第二节　几种类型的解决办法

一直以来有多种不同类型的神义论(theodicy)，亦即说明上帝并不对恶的存在负责的努力存在。这是因为就绝大部分内容而言(对此，我们的分析有些过分简单了)，人们尝试解决这一问题的办法就是致力于修正共同导致这一困境的三要素——即上帝的伟大、上帝的善及恶的存在——中的一个或多个要素，来缓解这种张力。

第一种解决我们所述及的张力的方法是放弃上帝全能的观点。这种方法被人们称为有限论(finitism)，常见于二元论，诸如琐罗亚斯德教(Zoroastrianism，又译祆教)①或

① 祆教：琐罗亚斯德教或马兹达教，产生于公元前6世纪，奉《阿维斯陀》为经典，其基本教义主张善恶二元神论。创始人琐罗亚斯德可能诞生在公元前1000年左右的中亚某地。据说，此人在30岁时得到了阿胡拉·马兹达的启示，在古代雅利安多神教基础上创建了琐罗亚斯德教。一般认为，公元3世纪或4世纪，琐罗亚斯德教已经通过丝绸之路进入中国；又有观点认为，它是公元516—519年间由波斯等国传入中国。在中国，该教又称为祆教、火祆教或拜火教。该教崇奉之神在北魏南梁时称天神、火天神等，至隋末唐初称火祆或祆，以示外国的天神。公元845年(唐会昌五年)，在唐武宗灭佛时，祆教也受到了牵连。祆教的祠庙被拆毁，祭司被勒令还俗，祆教受到了严重的打击。虽然至大中年间弛禁，却未能恢复元气。以后，经五代、两宋后犹有部分残存势力，民间仍有奉祀火神的习俗，在汴梁、镇江等地还有祆祠。南宋以后，逐渐不见于中国典籍，该教在中国内地基本绝迹。——译者注

摩尼教(Manichaeism)①中。这种二元论认为,在宇宙中存在两种终极原则:即上帝和恶势力。上帝努力要征服恶,倘若他能做到,他早就征服了恶;但是,他却做不到。

第二种缓解这种张力的方式,就是对上帝的良善这一观念进行修正。尽管很少(倘若有的话)自称为基督徒的人会否认上帝的良善;但是,有一些人,至少从他们暗示的意思来看,却认为:对上帝的美善,必须以一种与一般意义略有不同的方式来理解。一个落入这一窠臼的人就是克拉克(Gordon H. Clark)。

作为一名坚定的加尔文主义者,克拉克毫不犹豫地运用"决定论"(derterminism)来描绘上帝的作为,他使万物存在,其中也包括人的行为。论到上帝与人类某些恶行之间的关系,克拉克甚至宣称说:"我希望非常坦白也非常尖锐地断言:假如一个人喝醉了酒又枪击自己家人,那这是上帝的旨意使然。"[3]因为唯有上帝才是万有的终极原因,一切出于上帝的都是良善的,所以克拉克得出结论说,上帝(最终)使这种喝醉酒并枪击自己家人的恶行出现,但上帝却并没有犯罪,也不对这种恶行负责,这么说是好的,正确的。显然,在这种解决恶的方法中,"良善"这个术语已经发生了转变,以致与上帝的良善所指的一般意义颇为不同。

人们对恶的问题提出的第三种解决方法,就是否认恶的实在性;这就使任何对恶何以能与一位全能且良善的上帝共存的描述全无必要。我们可以从各种形式的泛神论中看到这种观点。譬如,斯宾诺莎(Benedict Spinoza)的哲学思想就主张,只有一种形式的本质存在;而且,所有可以区分的事物都是这一本质的不同表现形式和属性。万事都由某种定数引起,上帝则以最高的完美境界创造了

---

① 摩尼教,在中国旧译"末尼教"或"明教"。此教为公元 3 世纪中叶波斯人摩尼(Mani, 216—约 274)所创立。据称,源自古代波斯的袄教;又说,该教创立时参照吸收了袄教与基督教的部分教义。该教教义认为,在人类之初,存在两种互相对立的世界,即光明与黑暗,它们具体表现在两个界线分明的"国度"里。"光明之国",由"光明之父"统治,充满安宁、祥和之气。与此相反,"黑暗之国"由"恶魔"统治,他们贪得无厌,总是争吵不休,并被其他欲望所驱使,充满动乱、争斗、吵闹。在"光明之国"里,一切都有美丽的外表,而在"黑暗之国"里,万物则都是丑陋的。摩尼教在唐朝大历三年(即 768 年)传入中国,并于长安建有大云光明寺。摩尼教在中国又称作明教,是信徒称呼他们的神为"明尊"。五代时,陈州的摩尼教徒曾经聚徒起义。北宋的方腊起义,元朝"明王出世"的韩山童、刘福通起义,都受摩尼教的影响。19 世纪以来,在敦煌莫高窟、新疆吐鲁番发现大批摩尼教文书,表明摩尼教在中国西北各地也有广泛的传播。——译者注

万物。[4]有一种解决恶问题的方法，为人们更为普遍地接受，却并不十分复杂；这可以从基督教科学派(Christian Science)中找到。这种观点断言：普遍意义上的恶，尤其是疾病，是一种幻象，并没有任何真实性。[5]

第三节　解决恶的问题时的几个主题

彻底解决恶的问题的方法，远非人的能力所能及。因此，我们在这里所做的，就是要提出几个主题，结合它们会有助于我们对这个问题的解决。这些主题会与本书所阐述的神学观点保持一致。这种神学观点可以冠以温和的加尔文主义，它为上帝的主权留出了重要位置，同时也寻求用一种积极的方式将它同人的自由与个性联系起来。这种神学观点是一种二元论，其中第二种要素乃由第一种因素决定，或从第一种因素中衍生出来的。

150

> 尽管彻底解决这个问题远非人能力所能及；但恶或许是上帝计划中叫我们成为彻底的人的一种必要伴随物，或是叫我们达到更大的善的方法。

这就是说，存在着有别于上帝且又有其自身真实、美好的实存的实在，但它们的实存最终是因为创造(而不是流溢)从上帝那里接受的。这种神学同样也肯定：人类的犯罪与堕落以及每个人随之而来的恶；恶的实在以及以魔鬼撒旦为首的鬼魔的存在；三一上帝中的第二个位格道成肉身，为世人的罪献上了牺牲的赎罪祭；以及超越死亡的永生。正是在这种神学架构的背景中，我们才把下面这些主题提出来，以帮助解决恶的问题。

一、恶是人类被造的必然伴随物

有些事是上帝所不能做的。上帝不能是残酷的，因为残酷背乎他的本质。上帝不能说谎。上帝不能叫自己的应许落空。还有些事，上帝做了必然会带来一些结果。譬如，上帝不会做一个圆，一个真正的圆，而圆周上所有点到圆心的距离却不相等。同样，上帝断不会造一个人，却没有赋予他某些与之相伴的特征。

人若没有自由意志，也就不能成为人。不管是就阿明尼乌派（Arminians）[①]假设的那种自由而言，还是就人与上帝所设定的万事不相抵触的自由而言，上帝都已按自己的意志创造了人，叫我们具有某些能力（如人有欲望和行动能力）；若没有恶这样东西的存在，那我们就无法完全行使这些能力。若上帝禁止了恶，那他或许就得使我们变成不同的所是。我们若要成为真正的人，就必须具有渴望

---

① 阿明尼乌派（Arminians），其创始人为阿明尼乌（Jacob Aminius，1560—1609，又译为阿米念）。此人曾是莱登大学的神学博士和教授，阿氏及其追随者的神学主张有：

（1）自由意志或人的能力。人的本性虽因亚当的堕落受到严重影响，但人类并没有堕落到灵性上完全无望的光景。上帝固然施恩帮助罪人悔改相信；然而他如此行，并没有干涉到人的自由。每个罪人都有自由意志，所以他永恒的命运乃是要看他自己如何运用他的自由意志。人的自由也包括他怎样在灵性的事上选择善而撇弃恶，他的意志并不受他有罪的本性辖制。罪人自己能与上帝的灵合作而得以重生，或是拒绝上帝的恩惠以至灭亡。失丧的罪人需要圣灵的扶助，然而他必须先相信然后才能得永生，因为信心是人自发的行动，是在新生之先。信心是人给上帝的礼物；是人对自己救恩的贡献。

（2）有条件的拣选。上帝在创世以前拣选某些人来获得救恩，是基于他预先看到这些人会对他的呼召发生反应。他只拣选那些预先晓得他们会自己自由地来相信福音的人。拣选因之是按照人将要行的而决定，或是按照人的动作为拣选的条件。上帝所预见的人的信心，乃是上帝拣选人的根由；这信心不是上帝赐给罪人的（不是圣灵重生人的能力所创造的），却完全是从人的自由意志而来。因此，谁会谁不会相信以至于蒙拣选而得救，完全是在于人自己。上帝只拣选那些他知道会出于他们自由意志来选择基督的人。因此，救恩的首要因由乃罪人选择基督，非上帝拣选罪人。

（3）普世的救赎或普泛的赎罪。基督赎罪之工使人人都有得救的可能，然而并没有为任何人取得了救恩。基督虽曾为众人，为人人死了，但只有那些相信他的人才真正得救。他的死使上帝可以赦免罪人，条件是他们必须相信，但他的死在实际上并没有除去任何人的罪孽。基督的救赎只在人接受时才会发生果效。

（4）人可以拒绝圣灵。人耳中能听见福音，圣灵也在他们的心中呼召他们；他也尽可能使每个罪人来得救恩。然而人既然是自由的，就能成功拒绝圣灵的呼召。人若不相信，圣灵就不能叫人重生；信心（即人自己的贡献）是先于新生，也是因为信心而使他的新生变为可能。因此，人的自由意志，限制了圣灵将基督拯救的功效加给人。圣灵只能吸引那些让他吸引的人，来到基督面前。罪人若不响应，圣灵就不能赐生命。上帝的恩惠因此并不是无法抗拒的，却是时常被人拒绝或阻止的。

（5）信徒能从恩惠中堕落。已经相信真正得救的人，若不自己守住信心，会失去他们的救恩。阿明尼乌派的特点是上帝—人合作说，而以人的反应为决定性的要素。

通常，改革宗的人批评他们犯了以下错误：(1)拣选源于上帝预见到人的信心和善行；(2)基督为所有人作出了赎罪；(3)人的意志能够自由地选择善恶；(4)圣灵使人归信并不是不可阻挡的；(5)信徒有可能完全偏离蒙恩的状态。

阿明尼乌的追随者被称为“抗辩派”（Remonstrant），因为他们向政府提交了一份《抗辩书》（Remonstrance），为自己辩护，要求政府允许他们按他们所信奉的方式自由崇拜。——译者注

拥有和做上帝不愿让我们拥有和做的一些事的能力。因此，恶是上帝让我们成为完全的人的美好计划必不可少的伴随物。

这一主题的另一维度，就是上帝创造今日这个有形世界需要某些附加条件。显然，要让人类拥有一种真正的道德选择，使其在不顺服时可能受到真正的惩罚，就意味着他们将会死亡。再者，生命的延续可能需要某种条件，而它也可能导致人走向死亡。因此，举例来说，我们需要有水才能存活。但是，我们饮用的水在另一些情况下可能会进入我们肺中，切断我们的氧气供应，并因此使我们溺水。维持生命所必需的水同样也能断送我们的生命。

在这一问题上，某些人可能会提出这样的问题："假如上帝不能把这个世界创造成没有恶的可能的世界，那为什么上帝还要创造这个世界呢，或者说他为何不把这个世界创造成一个无人世界呢?"从某种意义上讲，我们不能回答这个问题，因为我们不是上帝；但是，在此留意上帝选择了更大的善，却是合宜之举。他决定要创造，而非不创造；且是创造人，而非低等的什么东西。他决定创造能与他相交并顺服他的人，即便面临不去这样做的诱惑仍选择这样做的人。这比照将人类引入一种完全无菌的环境(在那里即便在逻辑上奢望某种违背上帝旨意的可能性都不会有)显然是一种更大的善。

二、再思构成善与恶的因素

某些我们称之为善的东西，或许实际上并非如此。因此，我们有必要对是什么构成善与恶进行一次严格考察。

151 首先，我们必须考虑到上帝的维度。善不能用给世人直接带来个人幸福的东西来界定。善应当从与上帝的旨意和上帝的存有之间的关系来界定。善是荣耀上帝，成就上帝旨意，合乎上帝属性的。《罗马书》8:28 中的应许常常会被人们随口引用："我们晓得万事都互相效力，叫爱上帝的人得益处(善)，就是按他旨意被召的人。"但是，到底何为善? 保罗在 29 节中向我们作出了回答："因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。"这才是善：不是个人的财富和健康，而是效法他儿子的模样。这种善不是一种短暂的慰藉，而是一种人长期的福分，是由上帝超然的知识和智慧决定的。

其次，我们必须考虑时间或期限的维度。我们所经历的一些恶，从短期看实在很令人困扰，若从长期看却是一种更大的益处。牙医用牙钻给人带来的疼痛，

手术后的恢复给人带来的痛苦，或许看似非常严重的痛苦；但是，若从它们随后带来的长期效果看，实际上也就很微不足道了。圣经鼓励我们，要从永恒角度来评估我们所经历的短暂苦难。保罗说："我想，现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了。"(罗 8:18；也可参见林后 4:17；来 12:2；彼前 1:6—7)一个问题常常会因为它就在我们眼前而被夸大，以致变得与其他相关的事不相称。对于一些明显的恶，我们可以问："若从现在往后推一年看，这件事对我来说会有多重要呢？五年呢？一百万年呢？"

再次，还存在恶的程度问题。我们在对善与恶进行评估时，常常会非常个人化。但这是一个大而复杂的世界；上帝需要眷顾的人很多。星期六下了一场雨，把一个家庭的野餐或一轮高尔夫球赛搅黄了，这对我来说或许是件坏事；但是，对高尔夫球场和公园外那些干旱农田中的农夫来说，却是件好事。最终，对更多依靠农夫收成的人来说，这也是一件好事，因农作物的价格会受粮食供应丰歉的影响。

我们在这里所说的部分内容就是：那些貌似恶的东西，或许实际上在某些情况下是达到一种更大的善的手段。尽管我们或许不明白这些事，上帝的计划和行为总是良善的，并且都必同样引向善的结果。然而，请注意，上帝计划和作为的良善并不是因它们带来的结果才成为善。不如说，使上帝的计划和行为成为善的乃上帝定意了这样的事。

三、普遍的罪所导致之普遍的恶

在本书中，我们所阐述的一个重要教义就是种族的恶。所谓种族的恶，不是指种族对抗种族的罪，而是整个人类都犯了罪，并因此成了戴罪之人的事实。在人类的元首亚当里，整个人类都干犯了上帝的旨意，从上帝造人那种无罪的状态中堕落了。因此，我们所有的人生来就带有一种犯罪的自然倾向。圣经告诉我们说，因着这样的堕落，也就是人类第一次的罪，在整个宇宙中就发生了一次巨变。死亡就临到了人类头上(创 2:17，3:2—3、19)。上帝向人类发出了咒诅，这咒诅便通过一些特定方式表明出来：怀胎的痛苦(创 3:16)；男人要辖制自己妻子(16 节)，并要终身劳苦(17 节)；荆棘和蒺藜(18 节)。这些情况似乎很可能只是罪给受造界带来的实际影响的一角。保罗在《罗马书》8 章中说道：整个受造界都已经受到人类犯罪的影响，此时服在败坏的辖制之下，并盼望脱离这样的辖制。

因此，看来，很有可能整个自然界的恶也都是人类犯罪的结果。

然而，更严重，也更明显的是，这次堕落促发了人类道德的恶；亦即与人类意志和行为有关的恶。毫无疑问，人类的许多痛苦与不幸是社会结构性恶的结果。譬如，权利会落入利用它剥削他人的少数人手中。一种集体性的自私自利，可能会使一个特定社会阶级或族群处在痛苦或赤贫状态中。

152

在这里，有一个重要的问题，我们必须究问；这就是，在最初的场景中罪是如何产生的？部分答案在于：假如人是真正自由的，那人就必须作一种选择。这种选择就是：顺服上帝或是悖逆上帝。分别善恶树就象征了这种选择（创 2:17）。他们在悖逆上帝时，与上帝的关系就扭曲了，罪变成了现实。人类受到罪极大的影响：他们的态度、价值观及人际关系都发生了改变。在亚当和夏娃事件中，这种改变便反映在了他们觉察到自己是赤身裸体，反映在他们害怕上帝，也反映在他们不愿意为自己的罪负责上。

因此，显然上帝并没有创造罪。他只是为了人的自由提供了必要的选择，这种选择就导致了人的犯罪。犯罪的是人，而不是上帝。

四、特殊的罪所导致之特殊的恶

有某些具体的恶是具体的罪导致的，或者说至少是由人的不谨慎所造成的。生活中发生的某些恶是由其他人的恶行导致的。杀人、虐待儿童、偷盗、强奸，都是与恶人实施恶的选择联系在一起的。在某些例子中，那些受害者在发生的事件上是无辜的。然而，在另一些例子中，“受害者”却促成或激发了恶行。

在相当多的例子中，我们都是因为自己的邪恶与不明智的举动才给自己招致了恶事。在这里我们必须谨慎。约伯的朋友就曾试图把他的不幸唯独归结到他所犯的罪上（如伯 22 章）。但是，耶稣却指出：这种不幸并不仅仅是具体的恶造成的结果。当他的门徒就一个生来瞎眼的人问：“拉比，这人生来是瞎眼的，是谁犯了罪？是这人呢？是他父母呢？”但耶稣却回答说：“也不是这人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上显出上帝的作为来。”（约 9:2—3）耶稣不是说，这人和他的父母没有犯罪；他是在驳斥那种认为这人瞎眼是由某种具体的罪所导致的观念。把一个人遭遇的不幸自动归结到某个人自己的罪上，乃是不明智之举。

虽然有这样的警告，可我们仍需要注意的是：有些犯罪的例子，不幸的结果则要归到具体的个人身上。这方面的一个例子就是大卫，他与拔示巴犯奸淫的

罪和杀害乌利亚的罪便导致了大卫与拔示巴所生的儿子死亡，以及大卫家庭中的争斗。这或许更应当从某种具体行为的影响来考虑，而不应从上帝的刑罚方面来考虑。我们不知道具体的原因如何，但是，或许是两人通奸时的某些条件导致了这孩子先天不足；大卫的罪疚感或许使他对自己的孩子溺爱纵容，而这反过来导致了他们犯罪。圣经所记录的大部分恶之所以落在人身上，是因为他们自己，或是与他们亲近的人犯了罪。

保罗说："不要自欺，上帝是轻慢不得的。人种的是什么，收的也是什么。顺着情欲撒种的，必从情欲收败坏；顺着圣灵撒种的，必从圣灵收永生。"（加 6:7—8）尽管保罗或许主要是从犯罪永恒的后果这一维度来思考的，但上下文（即 6 章前一部分）似乎表明：他当时也想到了罪对今生的影响。若有人违反了不可犯奸淫的律法（出 20:14），他就会发现其结果是破坏了信任关系，不仅破坏了与自己配偶间的关系，也破坏了与自己孩子间的关系。经常酗酒的人或许会因为肝硬化而损害自己的健康。上帝并没有攻击他；相反，是这位酗酒者的罪为他招致了这种疾病。然而，这并不是说，上帝不会用罪的自然结果来管教人。

五、上帝作为恶的受害者

上帝将罪和罪的恶果承担在自己身上，乃基督教教义对解决这个世界的难题所作的独到贡献。[6]很显然，尽管上帝知道自己会成为因罪而来的恶行的受害者（的确，上帝是主要的受害者），但他却仍然让罪出现了。圣经告诉我们，上帝因人的罪恶就心中忧伤（创 6:6）。这里虽然是某种拟人化的方法，但这一点却仍然表明：罪让上帝痛苦，也伤害上帝。然而，更关键的一点是道成肉身这一事实。三一上帝知道，第二个位格要来到世上，并要经受无数的恶：饥饿、疲乏、背叛、嘲笑、弃绝、受苦和死亡。他这样做，乃要除去罪，并除去罪所带来的影响。上帝既是一位与我们在这个世界中一道受苦的上帝；因此，他就能救拔我们脱离恶。这爱是何等地长阔高深！若有人因为上帝允许罪和由此而来的恶就攻击上帝的良善，那他就必须用圣经中的教训来思量：上帝自己成为罪的受害者，好叫我们能与他一道战胜这罪。

153

六、来生

毫无疑问，在今生中会有某些似乎非常清楚的不公正和无辜受苦的例子。

假如只有今生，那么当然恶的问题就无法解决。但是，基督教关于来生的教义却教导我们说，将来会有审判的伟大时刻——一切的罪都要被指认出来，那些敬虔的人也要显明出来。这样的审判是完全公正的。上帝必要刑罚恶，必将永生赐给那些回应上帝慈爱的邀请的人。因此，《诗篇》作者论到为何恶人兴盛、义人受苦的抱怨，在来生的光照中都要得到满意的解决。

注　释

[1] David Hume, *Dialouges Concerning Natural Religion*, part 10.

[2] Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*(New York: Harper and Row, 1974), pp. 63—64.

[3] Gordon H. Clark, *Religion, Reason, and Revelation* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1961), p. 221;克拉克的论证参见 pp. 221—241。

[4] Benedict Spinoza, *Ethics*, part 1, proposition 33, note 2.

[5] Mary Baker Eddy, *Science and Health with Key to the* Scriptures(Boston: Trustees under the will of Mary Baker Eddy, 1934), p. 348.

[6] C. S. Lewis, *The Proplem of Pain*(New York: Macmillan, 1962), 199—120.

第十七章　上帝的特殊使者:天使

154

本章目标

在读完本章之后,你应该能做到以下几点:

1. 分辨并懂得何为善天使及其独特之处。
2. 通过其特点及作为来分辨并懂得何为恶天使。
3. 对上帝的天使形成一种信靠,但不可过分迷恋天使。
4. 对恶天使形成一种健康的尊重,既不要恐惧他们,也不可迷恋他们。
5. 发现天使的教义在执行上帝计划中所扮演的角色。
6. 懂得撒旦及其仆役的有限性以及最终结局。

本章内容提要

在人类历史中,活动着一种超乎人类之上(但又不是上帝)的存在,即天使。他们中间有些天使,一直都忠于上帝,完成上帝的工作。另一些天使则从他们起初受造时的圣洁状态堕落了,抵挡上帝及其子民。上帝对造物的护理和眷顾在善天使的服事中可明显看出来。与此相反,撒旦及其仆役千方百计要阻挠上帝旨意的实现。但是,上帝已经设定了他们能力的界限。

本章研究的问题

- 为什么必须研究天使,并把他们包括在神学研究的范围之内?
- 在上帝的计划中,天使所扮演的角色和责任是什么?
- 如何对善天使和恶天使作出对比?
- 上帝借着善天使在人生命中的作用,在基督徒内心激发了对上帝怎样的信心?
- 上帝在撒旦及其喽啰身上加上了哪些限制?

本章大纲

善天使

术语

善天使的起源、本质及地位

善天使的才干与能力

善天使的作为

恶天使

鬼魔的起源

群魔之首

鬼魔的作为

鬼附

天使教义的作用

155 当我们开始讨论天使问题时，便会碰到一个从某些方面来说最困难的神学问题。人们从最近的神学教材中看到，卡尔·巴特是对天使问题涉及最广的一位。他把天使这一主题描绘成"一个最著名也最困难的主题"。[1]因此，这是一个容易使人忽略的主题。然而，圣经却教导说，上帝创造了这些灵界存在，并决定通过他们来成就自己的许多作为。因此，我们若要做忠实的圣经学生，那我们就不得不探讨这些存在。

所谓天使，是指上帝所创造、超越人的那些灵界存在。其中，有些天使一直顺服上帝并遵行上帝的旨意，另一些天使则不顺服上帝，而是反对并拦阻他的作为。

这个主题之所以困难，原因之一就是尽管圣经中有大量提到天使的经文，但却并未专门讨论他们。圣经提到天使时，总是为了进一步告诉我们上帝的信息，亦即上帝做了什么以及他是如何做的。

第一节 善 天 使

一、术语

希伯来语中表示天使的最主要术语是 *mal'āk*；与之相应的希腊语术语则是

angelos。在每种情况下，其基本含义都是信使。这两个术语既可以用在人身上，也可以用在天使身上。当用来指天使时，这个术语强调的是其信使作用。旧约圣经中也有用来表示天使的其他术语，即“圣者”（诗 89:5、7）和“守望的圣者”（但 4:13、17、23）。当以整体来称谓他们时，便称为“圣者的会”（诗 89:7），“会”（诗 89:5），“军队”或“万军”，正如这个很普遍的表述“万军之耶和华”，仅在《以赛亚书》中出现的次数就超过六十次之多。在新约圣经中，人们认为，用来指天使的是“天兵”（路 2:13），“灵”（来 1:14）；而且，在不同组合中，也会出现“掌权的”、“有能的”、“宝座”、“有权柄的”（尤其可以参见西 1:16；也可参见罗 8:38；林前 15:24；弗 6:12；西 2:15）。天使长这个术语在两段经文中出现过，即《帖撒罗尼迦前书》4:16 和《犹大书》9 节。在后一卷书中米迦勒被称为天使长。

二、善天使的起源、本质及地位

156

天使受造这一主题，在圣经中无清楚陈述，在创世的描述中也未提及（见创 1—2 章）。然而，他们是受造物这一点，在《诗篇》148:2、5 中却有明显暗示：“他的众使者都要赞美他，他的诸军都要赞美他……愿这些都赞美耶和华的名，因他一吩咐便都造成。”犹太人和基督徒长期以来都相信，天使是非物质性或灵界的存在。对此，正如他们受造的情形一样，并无足够清楚的证据。诚然，人们会得出结论，尽管天使是灵界中的一部分，但他们却彼此不同，见《使徒行传》23:8—9。对天使的属灵本质最详尽的描述见于《希伯来书》1:14。这里，显然作者谈到的是天使（参见 5 节、13 节），他说：“天使岂不都是服役的灵，奉差遣为那将要承受救恩的人效力吗？”看来，得出天使是灵界的存在这种结论是一种稳妥的做法。至于圣经中记录下来的天使有形的彰显，必须看成是为着当时的场合采用的（即天使显现）。

善天使不断赞美上帝，并把上帝的信息传递给我们，服侍世人，对上帝的仇敌施行审判，并参与基督再次降临。

一直以来，常常存在过分夸大天使作用的倾向，把唯独应归给上帝的敬拜和尊崇归给他们。然而，讨论天使最详尽的经文，即《希伯来书》1:5—2:9，却提出了一种特别观点，即确立了基督高于天使的观点。尽管基督曾一度比天使微小

一点，但他方方面面都超乎天使之上。因此，天使虽然能力和特性都超越人类，但仍属受造界的一部分，因此也就是有限的存在。

天使的数量众多。圣经用各种不同方法来表明其数量。“万万圣者”（申33:2）“累万盈千”（诗68:17）；“十二营天使”（即36 000人至72 000人，罗马军营从3 000人至6 000人不等，太26:53）。“无数聚集的天使”①（来12:22）。“数目有千千万万”（启5:11，NIV）。虽然我们没有理由将这些数字视为精确的数字，尤其是鉴于其中用到这些数字（12和1 000）具有象征意义，但显然这些天使是非常庞大的一群。

三、善天使的才干与能力

天使被描述成位格性的存在（personal being）。他们之间可以互动。他们拥有理性和意志（撒下14:20；启22:9）。他们是有道德的受造物，其中有些天使被称为圣天使（太25:31；可8:38；路1:26；徒10:22；启14:10），而另一些堕落的天使则被描述成撒谎和犯罪的（参见约8:44；约壹3:8—10）。

在《马太福音》24:36中，耶稣就暗示天使具有超人的知识，同时又断言这种知识并非无限的：“但那日子、那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，唯独父知道。”正像天使虽拥有伟大知识，却不是全知的；照样，他们虽拥有伟大的超人能力，却不是全能的。这种伟大能力是从上帝而来，而且天使仍要依靠上帝所悦纳的旨意来行使这能力。他们受到上帝的限制，要在他允许的范围内行事。这种情形在魔鬼撒旦身上也照样适用，他伤害约伯的能力被限定在了上帝所设定的范围之内（伯1:12，2:6）。上帝的使者一举一动都是为了成就上帝的旨意。耶和华上帝独行奇事（诗72:18）。天使作为受造物，也要服从于受造界的限制。

四、善天使的作为

1. 天使不断赞美并荣耀上帝（见伯38:7；诗103:20，148:2；启5:11—12，7:11，8:1—4）。虽然这种情形通常出现在上帝面前，但至少有一次是出现在地上，就是在耶稣降生时，他们歌唱：“在至高之处荣耀归与上帝。”（路2:13—14）

157

① 依据英文直译，中文和合本圣经中译作“千万的天使”。——译者注

2. 天使向人们启示并传递上帝的信息。这种行动最合乎"天使"这个术语的含义。尤其是天使会作为律法的传递者参与其中(徒 7:53;加 3:19;来 2:2)。尽管在《出埃及记》19 章中并未谈到这一点,但《申命记》33:2 却说:"耶和华从西而来……从万万圣者中来临,从他右手为百姓传出烈火的律法。"这种模糊描述,或许就是对天使中介作用的一种暗示。虽然就新约而言,并没有说到他们履行同样作用,但新约圣经却常常把他们描绘成传递上帝信息的使者。加百列向撒迦利亚显现(路 1:13—20),向马利亚显现(路 1:26—38)。天使同样也向腓力说话(徒 8:26),向哥尼流说话(徒 10:3—7),向彼得说话(徒 11:13, 12:7—11),也向保罗说话(徒 27:23)。

3. 天使服侍信徒。这种作为包括保守信徒免受伤害。在早期教会中,是天使救出使徒(徒 5:19),后来又从监狱中救出使徒彼得(徒 12:6—11)。《诗篇》作者经历了天使的眷顾(诗 34:7, 91:11)。然而,天使主要的服侍工作是满足人的灵性需要。天使极其关注信徒的灵性福祉,当他们归信时便欢喜快乐(路 15:10),并为他们服役,满足他们的需求(来 1:14)。天使鉴察我们的生命(林 4:9;提前 5:21),且临在于教会中(林前 11:10)。当信徒死去时,天使就把他们交付到那蒙福之地(路 16:22)。

4. 天使向上帝的仇敌施行审判。上帝的使者曾叫 185 000 亚述人死去(王下 19:35),又曾叫以色列人的众子死去,直到上帝叫他住手不要伸手加害耶路撒冷为止(撒下 24:16)。那叫希律王死去的是一位天使(徒 12:23)。《启示录》中充满了关于天使所行审判的预言(8:6—9:21, 16:1—17, 19:11—14)。

5. 天使要参与基督的再次降临。在基督再次降临之时,他们会陪伴主显现(太 25:31),就像他们曾在耶稣一生中的重大事件上出现一样,譬如在基督降生、受试探和他从死里复活时。他们要把麦子和稗子分别开(太 13:39—41)。基督要差遣使者,用号筒大声将他的选民从四方都招聚了来(马 24:31;也可见帖前 4:16—17)。

对于那些护卫天使的概念,亦即认为所有人(至少是相信上帝的人)都会蒙上帝差下一位天使来看顾他,并在他们生命中来陪伴他们的观念,其意义又如何解释呢?这种观念,在基督所处时代是在犹太人中颇为流行的一种观念,并被传承给了基督教的思想。[2]他们援引两处圣经经文作为护卫天使观念的证据。耶稣叫了一个小孩子来,使他站在门徒们当中,说道:"你们要小心,不可轻看这小

子里的一个。我告诉你们,他们的使者在天上常见我天父的面。"(太 18:10)当女仆罗大告诉房子里的其他门徒彼得就在门口时,他们却说:"必是他的天使。"(徒 12:15)这些经文似乎都在暗示,天使是上帝特别差遣到每个人那里的。

然而,我们应当注意,在圣经中的其他地方我们看到:不止有一个天使,而是有很多位天使陪伴、保护并供应圣徒的需要。以利沙就被许多火车火马所环绕(王下 6:17);耶稣能召集十二营的天使;有几位天使将拉撒路的灵魂带到亚伯拉罕的怀里(路 16:22)。耶稣提到小孩子的使者时,特别指出:他们常见上帝的面。这就表明,他们与其说是在这个世界上看顾人的天使,倒不如说是在上帝面前敬拜上帝的天使。门徒对罗大的回答表明一种犹太人的传统:护卫天使与他们蒙上帝差下所看顾的那人相像。但是,一些门徒相信护卫天使并不能说明这种信仰具有权威性。有些基督徒仍对某些主题抱有错误或混乱的信仰。在缺少明确的教导材料时,我们必然会得出结论:没有充分证据来支持护卫天使的观念。

158

第二节 恶 天 使

一、鬼魔的起源

圣经很少谈论恶天使的道德品格如何堕落到了今天这种地步,对其起源则谈及得更少。我们或许可以从考察圣经谈到他们道德品格的那些内容,得出其起源的某些蛛丝马迹。有两段密切相关的经文,它们告诉了我们恶天使的堕落问题。《彼得后书》2:4 中说道:"就是天使犯了罪,上帝也没有宽容,曾把他们丢在地狱,交在黑暗坑中,等候审判。"《犹大书》6 节则说道:"又有不守本位、离开自己住处的天使,主用锁链把他们永远拘留在黑暗里,等候大日的审判。"这两节经文中所谈到的存在,显然是指那些已经犯罪并处在审判之下的天使。因此,他们必然是像所有其他天使一样,都是受造之物。

这些经文所提出的一个难题,就在于以下的事实:恶天使要被拘留在地狱的黑暗里,等候大日的审判。这一点就会使某些人得出结论:有两种堕落的天使存在。一些天使被拘禁了起来,另一些天使则可以在这个世界上自由作恶。另一种可能是,这两节经文描述了一切鬼魔所处的状态。后一种观点是正确的,这一点在《彼得后书》2 章后半部分中有所暗示。在 9 节中,彼得说道:"主知道搭救敬

虔的人脱离试探，把不义的人留在刑罚之下，等候审判的日子。”这种语言与4节用到的语言相同。请注意，这一章的后一部分内容(10—22节)，是对那些被拘留在刑罚之下的人持续作恶行径的描述。同样，我们也可得出结论，这些恶天使虽然被拘留在地狱的黑暗之中，但他们仍有足够的自由实施他们邪恶的伎俩。

由此看来，鬼魔是由上帝所创造的天使，所以说他们起初是良善的；但他们犯了罪，并因此变成了恶天使。至于到底这种反叛何时发生，我们并不知道，但这件事肯定发生在上帝完成了自己的创造且宣告一切所造的都甚好之后，人类受到诱惑并堕落之前(创3)。

二、群魔之首

魔鬼这个名字，在圣经中用来指这些堕落天使的首领。他也被称为撒旦，意思是要成为或作为上帝的仇敌来行事。[3]最常用的表示魔鬼的希腊语单词是*diabolos*(即魔鬼、仇敌、控告者的意思)。圣经中还有几个用来指魔鬼的词，不过用得比较少：试探人的(太4:3；帖前3:5)，别西卜(太12:24、27；可3:22；路11:15、19)，仇敌(太13:39)；那恶者(太13:19、38；约壹2:13，3:12，5:18)，彼列(林后6:15)，仇敌(彼前5:8)，迷惑人的(启12:9)，大龙(启12:3)，说谎之人的父(约8:44)，杀人的(约8:44)，犯罪的(约壹3:8)。所有这些词，都表明了魔鬼的本性和它的伎俩。

正如其名字所表明的，魔鬼致力于反对上帝与基督的作为。他尤其是要借着诱惑人来让这等事得逞。这一点表现在他对耶稣的诱惑中，稗子的比喻中(太13:24—30)，犹大犯罪的事件中(路22:3)(相关内容也可参见，徒5:3；林前7:5；林后2:11，弗6:11；提后2:26)。

撒旦使用的一种主要方法就是欺骗。保罗告诉我们说，撒旦会装扮成光明的天使，又告诉我们说，撒旦的差役会装扮成仁义的差役(林后1:14—15)。撒旦使用欺骗的伎俩这件事，在《启示录》12:9及20:8、10中也有提到。他已经“弄瞎了此等不信之人的心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们。基督本是上帝的像”(林后4:4)。他反对并阻挡基督徒来服侍上帝(帖前2:18)，甚至会运用肉体上的痛苦来达到这种目的(因此，或许这就是林后12:7中所说到的情况)。

撒旦虽然拥有这一切权柄，却仍是有限的。正如我们已经提到的那样，他无法向约伯做上帝没有明确允许的事。撒旦可以被我们成功地抵挡住，就必要逃 159

跑了(雅 4:7;也可参见弗 4:27)。虽然撒旦可以被打得仓皇逃遁,然而这并不是因为我们的能力,乃是由于上帝圣洁的能力(罗 8:26;林前 3:16)。

三、鬼魔的作为

作为撒旦的差役,那些鬼魔则在这个世界实施其伎俩。因此,可以想象,他们会动用撒旦所采用的各种花样翻新的诱惑和欺骗伎俩。他们会叫人生病:如哑病(可 9:17),耳聋舌结的病(可 9:25),又瞎又哑的病(太 12:22),癫痫病(可 1:26, 9:20;路 9:39);瘫痪和瘸腿的病(徒 8:7)。最突出的是,他们阻挡上帝子民灵命的成长(弗 6:12)。

四、鬼附

在圣经记载中,对鬼魔附体现象给予了充分关注。用来表示这种现象的术语是"有了鬼"、"着了魔"。有时候,我们会看到"污鬼"(徒 8:7)或"恶鬼"(徒 19:12)的字样。

鬼附的表现形式很奇怪。我们已经注意到,鬼魔会给人的身体带来某些痛苦。被鬼附的人可能会拥有非同寻常的力量(可 5:2—4),并且行动怪异,如不穿衣服,不住房子,倒住在坟茔里面(路 8:27),或会自我戕害(太 17:15;可 5:5)。显然,鬼附对人的伤害程度有所不同,因为耶稣曾说到恶鬼"便去另带了七个比自己更恶的鬼来"(太 12:45)。在所有这些例子中,有一种普遍因素存在,就是其中涉及的人不管是身体上,还是情绪上,还是灵性上都会被毁掉。看得出,鬼魔也能说话,或许是利用被鬼附的那人的发声系统在说话(如太 8:29、31)。似乎,鬼魔也会住在动物身上(见记载猪群事件的平行经文,太 8 章,可 5 章,路 8 章)。

值得注意的是,圣经作者并未把所有疾病都归因于鬼附。路加便记载耶稣把医治分成两种:"今天、明天我赶鬼治病。"(路 13:32)而且,连癫痫症也没有被错当成鬼附。我们在《马太福音》17:15—18 中看到,耶稣从一个癫痫病人身上赶出了一个鬼;但是,在《马太福音》4:24 中,癫痫病人(此外还有瘫痪病人)却被同鬼附现象区分开来。在无数医病的例子中,并没有谈到鬼魔的事。例如,在《马太福音》治好百夫长仆人这个例子中(8:5—13),或在治好患血漏病十二年的妇人那个例子中(9:19—20),并没有谈到赶鬼。

耶稣虽然赶鬼,但却并没有宣告一种详细的程序。他只是吩咐这些鬼出去

(可 1:25，9:25)。他把这种赶鬼归功于上帝的灵(太 12:28)或上帝的能力(路 11:20)。耶稣赐给自己门徒赶鬼的权柄(太 10:1)。但是,门徒若要赶鬼成功,就必须有信心(太 17:19—20)。圣经也提到,要赶鬼也必须祷告(可 9:29)。有时候,还需要第三方有信心(可 9:23—24,参见 6:5—6 节)。有时候,还会从那些并未表示希望得医治的人身上把鬼赶出去。

我们没有丝毫理由相信,这种鬼附现象只有过去才存在。真实情形是,尤其是(但并不仅仅是)在那些欠发达的文化中,有些现象似乎只有用这种方法才能得到解释。基督徒应当警惕今天出现各种鬼附现象的可能性。与此同时,也不能草率地把异常的身体和心理现象归结为鬼附。耶稣和圣经作者怎样把鬼附现象同其他身体疾病区别开来;照样,我们也当这样做,来试验这些灵。

近些年来,人们对鬼附现象的兴趣日益浓厚。结果,一些基督徒就开始把这种现象看成是邪恶势力的主要表现方式。事实上,撒旦这个大骗子或就是在借此激发人们对鬼附现象产生兴趣,希望基督徒们疏于关注邪灵其他更微妙的影响方式。

第三节　天使教义的作用

160

尽管这种对善天使和恶天使的信念对某些人来说很模糊也很奇怪,但它却在基督徒的生活中具有重要作用。我们从这一课题的研究中,可以得到以下几种益处:

1. 我们若认识到,那大有能力、数不胜数、眼睛看不到的天使在患难中会帮助我们,对我们来说就是一种安慰和鼓励。信心的眼睛会给那相信的人成就大事,正像众天军为以利沙的仆人所成就的事一样(王下 6:17)。

2. 众天使对上帝的服侍和赞美给我们树立了榜样,叫我们晓得今天当怎样行事,来生中在上帝面前又当如何行。

3. 它叫我们清醒地认识到,即使上帝身边的天使也会在试探中屈服并堕落。这提醒我们"须要谨慎,免得跌倒"(林前 10:12)。

4. 对恶天使的认识,会有助于我们对危险提高警惕,防止那些可能来自撒旦势力的狡诈试探;而且,叫我们了解到撒旦工作的方式。我们必须提高警惕,不

要走向极端。我们既不要过于轻看撒旦，免得我们忽视了危险；另一方面，我们也不要对他过分感兴趣。

5. 我们若认识到，尽管撒旦及其仆役大有能力，但在他们所能做的事情上却受到限制；那我们就可以有信心。所以，我们可以凭着上帝的恩典成功地抵挡撒旦。而且，我们就可以知道，撒旦最终的失败是注定的；因为撒旦和他的仆役终必被投入硫磺火湖中(太 25:41；启 20:10)。

注　释

[1] Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1961), vol. 3. part 3, p. 369.

[2] A. J. Maclean, " Angels", in *Dictionary of the Apostolic Church*, ed. James Hastings (New York: Scribner, 1916), vol. 1, p. 60.

[3] Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University Press, 1955), p. 966.

第五部分

人　论

163

第十八章　人 论 导 论

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 分辨并理解当代三种人的形象观。
2. 将这三种人的形象观与基督教的人观进行比较和对照。
3. 认识进化论关于人类起源的描述与直接的上帝创造论的描述有何区别，并对其进行评估。
4. 对人受造的神学意义作出解释，以及它对一个基督徒世界观的影响。

本章内容提要

基督教的人观认为，人是上帝所造之物，是照着上帝的形象造的。这种观点与当代三种人观是相互对立的。人直接被上帝所造为我们提供了一种比进化论更令人满意的关于人类起源的描述。而且，渐进创造论是对圣经信息和科学知识的最好解释。最后，是就创造的神学意义得出的七个结论。

本章研究的问题

- 当代三种人的形象观是什么？
- 这些人的形象观是如何影响社会对人的本质的看法的？
- 有哪些问题将进化论对人类起源的描述同承认人是由上帝直接创造的观点区别开来？
- 何为渐进创造论，这种观点如何与科学依据相符合？
- 对人类受造意义的七个结论是什么，它们如何帮助我们更好地理解自身及整个人类？

本章大纲

- 人的形象
    - 人是机器
    - 人是动物
    - 人是宇宙的奴仆
- 基督教的人观
- 圣经对人受造的描述
    - 圣经中人的直接受造
    - 人的直接受造和科学
- 人受造的神学意义

第一节　人的形象

164

人论，是我们与非基督教世界对话过程中应当研究和利用的恰当话题。这是一个当代文化不断提问，而基督教信息却可以提供答案的领域。因为有如此众多学科在探讨人的本质问题，所以也就有多种不同的人的形象观。在发展我们基督教的神学观点时，能对目前至少三种颇为流行的观点有所认识，对我们会很有裨益。

一、人是机器

有一种流行的人观，参照的是人可以做什么。譬如，雇主对人拥有的力气和精力、技术和才干感兴趣。在这一基础上，雇主就会“雇用”这个雇员一天中的几个小时（尽管有些雇主认为他们拥有自己的雇员，并控制着他们生活中的所有领域）。

拥有这种观念的人，他们主要关心的是满足那些能使人（机器）有效运转的需求。雇员的健康之所以会受其关注，并非因疾病可能意味着这个人会不幸福，而是因为疾病可能会导致工作效率丧失。假如这项工作能用一台机器，或通过引进更先进的技术做得更好，那他们会毫不犹豫地采用这种方法，因为工作才是主要目标和关注对象。此外，付给工人工资不过是使这一任务得以完成所绝对

必需的。[1]

这种观点从根本上讲是把人看成了物,看成了达到这一目的的手段,而不是目的本身。只要他们有用,那他们就有价值。他们会像棋子一样被挪来挪去,正像一些大公司对待其管理人员一样。若有必要,他们就会受到操纵,以便他们能完成为其设定的职能。

二、人是动物

另一种观点,则把人类主要看成是动物王国中的一员,看成是从这个王国中的高级生命形式发展而来的。他们之所以存在,是通过与所有其他动物相同的进化过程,而且也会有同样结局。在他们与其他动物之间,根本没有本质区别。唯一的区别不过是程度上的区别。

165 这种人观,或许在行为心理学中得到了最完善的发展。在这里,人的动机通常是用生物本能来理解的。对人类的认识,不是通过内省的方式获得的,而是通过在动物身上所做的试验获得的。譬如,关于人的结论是从下面的发现中得出的:假如把水灌入一只老鼠的喉咙中,但不让水流入它胃中,那它会很快止渴;但是,这种饥渴感的消失却不会像通过老鼠喉咙把水直接灌入它胃中那样,延续很长时间。[2]

人类的行为也可以通过那些用在动物身上的方法来加以影响。正像在巴甫洛夫(Pavlov)的试验中,狗在响铃时会分泌唾液一样,同样也可以用某种方式使人类形成条件反射。通过积极强化(即奖励方式),在不够满意时则使用消极强化(惩罚方式),便成了控制和训练方法。

三、人是宇宙的奴仆

尤其是在某些存在主义者中,但也在一个更广泛的社会范围中,我们都会发现这种观念,即认为人处在世界上某种决定他们命运却又不真正关注他们的力量控制下。这些力量被视为盲目的力量,在多数情况下是偶然力量。某些时候它们是人的力量,但即便在这种时候,这些力量也是人所不能控制的,他们对其没有丝毫影响,譬如政治超级大国。这种观点基本上是一种悲观主义观点,它将人描绘成受充满敌意或充其量对其福利和需求漠不关心的世界所挤压。结果,就使人产生了一种无助和无用感。

阿尔伯特·加缪(Albert Camus)在对西西弗斯(Sisyphus)①这一古典神话故事进行再加工时,便抓住了这种普遍观点。西西弗斯死后来到阴间。然而,他又被送回到地上。当他回想起阴间的情形时,就拒绝回到阴间,因为他太贪图今生的快乐了。所以,作为一种惩罚,他被抓了回来,并被宣判把一块巨石推到山顶。然而,当他到达山顶时,巨石却又滚下山去。于是,他又蹒跚地来到山脚,再次把巨石推到山顶。结果,巨石又滚回原处。他注定要无止境地重复这一工作。[3]因为他的一切努力永远没有一个结果。无论陷入对死亡、对地球自然毁灭或核毁灭的可怕思想中,抑或只是同那些控制政治、经济的势力进行斗争,所有认为人是宇宙奴仆的人都会被一种类似的无助感和无奈感所抓住。

第二节 基督教的人观

与此相反,基督教的人观认为,我们是上帝所创造的,是照上帝形象造的。这也就意味着:首先,我们应当明白,人并不是从偶然的进化过程产生的,而是通过上帝有意识、有目的行为创造出来的。因此,人类的存在也就有了理由,即一个存在于这位至高者旨意中的理由。倘若没有这个理由,那我们也就不能成为人了。在所有的受造物当中,唯独我们能享有这样一种与创造主位格性的关系,并能对他作出回应。

人类同样也有一种永恒维度。他们在时间中有一个有限的起点。但是,他们却是由一位永恒的上帝所创造的,也就拥有一个永恒的未来。因此,我们问及对人类而言何为善时,就绝不能仅从今生的福分或肉体的慰藉角度来回答。此外,还有另一个(而且在多重意义中也是最重要的)维度我们必须满足。但是,确切来说,人类作为有形受造界及动物王国的一个组成部分,也拥有与这两个族群其他成员相同的需求。我们物质的福分是重要的。它是上帝所关心的对象,因此也应当成为我们所关心的。 166

① Sisyphus,西西弗斯,希腊神话中科林斯(即圣经中的哥林多)残暴的国王,被判处永远将一块巨石推上海蒂斯的一座小山,而每当接近山顶时,石头又会滚下来,他又会重新开始,如此周而复始。——译者注

因为我们是上帝所创造的，所以就不能把自己及自己的幸福、成就或对此不遗余力的追求作为一切价值观的最高标准，以此来找到自身的真正意义。我们的价值是被一种更高的源头赋予的；所以，也就只能靠服侍，并热爱这位更高的存有，才能得以实现。

我们的观点是，当今的文化直接和间接提出的问题，都可以用基督教的人观来回答。此外，这种观点还赋予了这位个体性的人一种身份感。譬如，人是机器这种人观使我们产生这样一种感觉，就是我们不过是螺丝钉，无人关注、无足轻重。然而，基督教的人观却会诉诸圣经，它表明：每个人都是宝贵的，且是上帝所知道的；我们每根头发上帝都数算过了(太 10:28—31)。而且，基督教的观点同其他任何观点相比，对全部人类现象所做的描述更彻底，而且也更少扭曲。最后，这种观点比其他任何观点更能叫我们用一种深感满足的方式发挥作用。

第三节　圣经对人受造的描述

当我们谈到人的起源时，我们探讨的不仅是他们的开始。"开始"只不过是指开始存在这一事实。然而，神学并非仅仅究问人是如何出现在地上的，而是探究他们为何出现，或他们在地上出现背后的目的是什么。圣经的描绘是这样：一位全知、全能、良善的上帝创造了人类，为要叫人来爱上帝并服侍上帝，并享受与上帝的关系。

《创世记》中有两处关于上帝造人的记载。第一处在《创世记》1:26—27 中，仅仅记录了(1)上帝决定照着自己的形象和样式来创造人，以及(2)上帝完成这一决定的行动。至于创造所使用的材料和方法则没有提到。第一处记载更多强调上帝造人的目的和理由；亦即，他们要生养众多遍满地面，并要治理这地(28节)。第二处在《创世记》2:7，情形就颇为不同了："耶和华上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。"这里的侧重点似乎放在了上帝造人的方式上。

一、圣经中人的直接受造

圣经对上帝造人的描绘，看上去当然是同进化论关于人是通过自然界的作

用而存在的描述尖锐冲突的。实际上，教会和科学关于进化的争论主要集中在人类起源问题上。或许，这里最相关的问题就是从多大程度上讲人是直接创造的结果。上帝是直接创造了构成亚当的全部要素，亦即包括其身体和心理的要素呢；还是说，上帝不过是使用某种既存的高级原始生命，并对其做了完善，且将上帝的形象加在其上呢？这个问题，便将有神论进化论（theistic evolution，即认为上帝创造了第一个有机体，随后又在进化过程中工作，不断地进行干预；然而，对既已出现的生物加以完善，如将灵魂注入已存的身体形式中）同天命创造论（fiat creationism，即认为上帝在短时间内创造了所有物种）及渐进创造论（progressive creationism ，即认为上帝直接创造了各种不同的"类"，其中也包括人；这些各自不同的受造物构成了跨越很长一段时间的一系列步骤）分别开来。

我们所有的人到底是一种新的（*de novo*）受造物，抑或是从进化过程中产生出来的某种东西呢？要确定这个问题，一个重要因素就是：我们到底用什么解经方法来理解《创世记》开头几章的内容。一种解经方法主张，这些经文并未谈到任何具体内容，会影响科学关于人类起源的究问。这种观点似乎极不妥当，而且也没有证据。一种更为理性的解经方法，则追问我们在《创世记》前三章中所要研究的文学材料到底是什么体裁的。 167

当然，在《创世记》1—3 章中，并不是把每种事物仅仅看成是一种事物。譬如，上帝禁止亚当、夏娃吃上面果子的那棵树，就并非仅仅是一棵树，而是"分别善恶树"。蛇显然也并非仅仅就是一条会说话的蛇，而是那恶者本身。因此，那用来创造亚当的"尘土"（创 2:7），是否很有可能并非仅仅是地上的某种成分呢？它是否代表或象征着有机物和生命之所出的某些无生命材料呢？抑或说，正像有神论进化论者某些时候主张的那样，或许代表了人类出现之前的某种生命形式呢？

我们必须面对的一个问题，就是这种象征手法是不是前后一致。"尘土"一词并不仅仅见于《创世记》2:7，而且还见于《创世记》3:19（"你本是尘土，仍要归于尘土"）。假如我们把《创世记》2:7 中这个词解释成某种既已存在的生命形式，那我们就面临两种选择：要么，这个词的意思肯定与《创世记》3:19 的内容不同（此外还有 3:14）；要么，我们就会遇到一种荒唐可笑的情况，人死时首先要退化成一种高级的原始生命，随后才会分解腐败。然而，即便在人类严重退化的情况下，亦即在一个人实际上变成了一种次人类的情况下，亦即人在实际死亡前出现

变化的情况下，人身体的结构和外貌也并未发生任何改变。因此，有一种更妥当的办法就是，可以按照圣经中更清楚的经文（创 3:19）来解释那些不够清楚的经文（创 2:7）。

我们是受造之物，是照着上帝的形象造成的。

有神论进化论的第二个困难，就是“他就成了有灵的活人”（创 2:7）这一表述。这个被译成“活人”的词，同样也被用来描述上帝此前创造的那些生灵（创 1:20、21、24）。这似乎表明，在《创世记》2:7 所述上帝的特殊作为出现这一刻，亚当才变成一个活人；这种观点与有神论进化论的观点抵触，因它主张此前亚当就已是一个活物（虽然是一种不同种类）。按照这种观点，我们就可得出结论：圣经中的信息支持人类完全是由上帝直接创造的观念。

二、人的直接受造和科学

然而，科学的数据又如何呢？它们是如何同渐进式创造论调和起来的呢？它们排除渐进式创造论了吗？我们注意到，进化论一直都在寻找人与其他高等生物之间的缺环。迄今却一直未发现任何东西可以被明确视为这类环节；的确，要证明存在这种环节是不可能的。因此，渐进式创造论，似乎是对圣经和科学数据的最好解释。

人们经常提到的一个问题就是：“到底在什么地方亚当能与化石记录吻合起来？”一位基督徒人类学家用半开玩笑的口吻回答这一问题说：“假如您能告诉我亚当到底是什么样子，那我就可以告诉您。”这就指出了一个事实，即圣经中并没有为我们提供很多关于亚当身体特点的细节。它同样也强调了一个事实，即人身体的外表并非人主要的标准。所以，要回答这个问题，我们必须追问到底人的定义是什么，不是从神学的角度来定义，而是从人类学角度来定义。

在人的区分标准上，存在各种不同主张：制造工具说，埋葬死人说，使用复杂象征符号说，或是更具体地讲即语言说。然而，人们却已经在大猩猩中发现了制造基本工具的现象。詹姆斯·穆尔克（James Murk）主张说：埋葬死人有一种前提，这就是对那些未知事物的恐惧，从而它要求的是想象，而不是一种道德意识。[4]第三种主张，即使用语言说，似乎遇到的困难最少。这种观点会把亚当（因

此是人类的开始)与30 000年至40 000年前的文化大爆发联系起来,而这正是克鲁马努人(Cro-Magnonman)所处的时代。然而,这种纪年方法却存在某些困难,168 尤其是鉴于我们从《创世记》4章中看到了那些新石器时代的要素(例如农业)。这是因为新石器时代开始于10 000年至8 000年以前,而在两个时代期间却存在20 000年的间隔难题。对这一难题,人们已经提出了某些可能的解决方法。然而,在这个领域,并没有足够的信息可供我们作出任何绝对的判断;它要求我们进一步研究。

第四节　人受造的神学意义

既然我们已经简略探讨了基督教在人类受造问题上的观点,那我们必须确定这一观点的神学意义。有某些观点,需要我们特别关注并加以解释:

1. 人是受造物,这就意味着:他们没有独立的存在。他们之所以存在,是因为上帝定意要他们存在,并采取行动使其得以存在。这种情形应当激发我们去探究自身存在的原因。为什么上帝把我们放在这里,按照这种旨意我们到底要做什么?因为假如没有上帝,那我们就不能存活,我们一切的所有与所是来自上帝。所以,管家身份并不意味着,把属于我们的一部分东西,也就是把我们的一部分时间或我们的一部分金钱归给上帝。我们的整个生命都属乎上帝,因为我们本乎他,他仍然掌管我们。

这就意味着,我们人类不是最终价值。我们的价值是派生出来的,是由一种更高的价值,也就是上帝所赋予的。因此,在评估一切事物时,根本问题不在于它是否有助于我们的快乐和慰藉,而在于它是否荣耀上帝和有助于上帝的计划成就。

2. 人类是受造界中的一部分。尽管我们与上帝所造的其他事物有所不同,但我们与这些事物之间的差别并非大到我们与它们毫无关系的地步。我们是受造界这一序列的一部分,正如其他受造物一样。人类的起源,在创造时的某一天便将我们同所有其他受造物紧密连接在了一起,胜过我们与造物主上帝之间的联系。这就意味着,在我们和受造物之间有一种和谐关系存在。

我们与受造界之间的民胞物与关系,若受到严肃对待,就会产生明显影响。

生态学(ecology)就有了丰富的意义。ecology 这个单词是从希腊语 *oikos* 一词衍生出来的,意思是“房屋、家庭”。因此,“生态学”一词就突出了一种观念,即有一个大家庭存在。我们人类向家庭中的某个成员所做的一切,都会同时影响其他成员。当我们看到污染损害了人的生活,看到某些自然界的掠食者毁灭了,与之相比留下的那些害虫却不受干扰地大量孳生时,就会痛苦地清醒认识到这是一条真理。

3. 然而,人类在受造界中占据了一种独特地位。正如我们已经注意到的那样,人类是受造之物,所以就与受造界的其他部分有很多相通之处。但是,一种因素却使人具有了独特地位,使其同其他的受造物区分开来。动物被说成是“各从其类”。但另一方面,人类却被描绘成照着上帝的形象和样式造成。他们被放在了一种超过其他受造物的地位上,来治理它们。这就意味着,即便当他们所具有的动物性需求得到满足以后,人类也不能得到满足。这种用独特方式描述出来并因此同各种其他受造物区别开来的超越性因素,是我们必须牢记的。

4. 在人类中间存在一种共同的纽带。创造的教义及人类从起初的一对夫妇繁衍而来的教义,意味着:我们彼此都有联系。我们同宗同源的一个消极方面就是:在自然状态下,所有人都是天父上帝的悖逆之子,并因此与他隔绝,而且也彼此疏远。我们全都像那个浪子一样。但是,我们若能完全理解和遵行彼此间的这种纽带,就会对他人产生一份关注和同情。我们就会与那些快乐的人同乐,与那些哀哭的人同哭,即便他们不是我们的基督徒兄弟。

5. 人类有某些明显的限制。人乃受造物,不是上帝;所以就有某些限制会伴随有限的人存在。我们的有限性是指,我们的知识总是不完全的,也是容易犯错误的。这一点应当使我们一切的判断都带上某种谦卑意识,正像我们认识到的那样:不管我们自己的事实或许显得多么感人,永远都存在这样一种可能,169 就是我们是错的。有限性同样也适用于我们的生命。人并非生而不朽。而且,正像我们现在阐述的那样,人必须面对死亡(来 9:27)。即使在人的起初状态,任何永生的可能性也都要依靠上帝。只有上帝自己是永恒的,而万物都有生灭。

有限性是指,我们一切的作为都有实际限制。人类虽然在诸如身体技巧方面取得了极大的进步,但这种进步却并非没有限制。运动员今天能跳过 8 英尺的高度,但不可能有某个人随心所欲,在我们所处的大气层中,在不借助某种助

力设备的情况下能跳过 1 000 英尺高度。人类成就的其他领域，不管是理性上的，身体上的，或其他任何方面的，都有一种实际限制。

由于我们的起源，我们与上帝的其他造物有一种民胞物与的关系，特别是与整个人类。

6. 限制本身并不是件坏事。当今，有一种倾向就是对人类有限性的现实惋惜哀叹。有些人甚至主张，这就是人类犯罪的原因。假如我们不是有限的，那我们总会知道何为正确的事，也会愿意去做这些事。但是，圣经表明，上帝把人造成带有一定限制的人，这种限制是同他的受造物身份联系在一起。上帝看到受造界就宣告说“甚好”(创 1:31)。假如我们不能接受自身的限制，过一种与之相应的生活，那有限性当然可以导致罪。但是，单单我们有限这一事实却并不必然产生罪。不如说，对这种有限性不恰当的回应才会构成或导致罪。

有些人觉得，人类的罪性是从我们以前的进化阶段继承下来的，渐渐就会被丢弃。正像我们的知识和能力在不断长进一样，我们的罪也会越来越少。然而，这种观念最终却并不能得到证实。在具体实践中，随着复杂程度增加，似乎倒给人们带来了更多天才的犯罪手段。有人或许认为，举例来说，电脑技术的极大进步为人类解决许多基本问题;因此，就会有一种更加公义的人类出现。尽管这种技术时常会被人们用来为那些有益的目的服务，但人类的贪欲却同样导致了人“有创意地”利用电脑偷窃金钱及信息。所以，我们所受限制日益减少，并不必然导致一种更优秀的人类出现。这种结论显而易见:就其本质而言，人类自身的局限并不是恶。

7. 人类是一种奇妙的生灵。尽管我们是受造物，但在受造物中却占据了最高的地位，也是唯一照着上帝形象所造之物。我们并不仅仅是一种盲目机制的偶然产物，或一种副产品，或在创造其他更美好事物的过程中丢弃的边角余料。我们乃是上帝特别设计的产品。

有时候，基督徒已经感到必须贬低人类的能力和成就，以便能将更大的荣耀归给上帝。的确，我们必须把人的成就放在与上帝有关的恰当背景下。但是，却没有必要保护上帝免受他的高等受造物的竞争。人类的伟大更能荣耀上帝。

人类是伟大的，但那成就了他们伟大的，乃是那位创造他们的上帝。斯特拉

迪瓦里(Stradivari)①这个名称道出了小提琴的质量。它的制造者是最优秀的。在我们欣赏这一乐器时,更应当欣赏的是那位制造乐器者的天赋。谈到人类,我们可以说:他们是由最优秀、最有智慧的上帝所创造的。一位能创造这种奇妙受造之物的上帝,确实是一位伟大的上帝。

> 你们当晓得耶和华是上帝。
> 我们是他造的,也是属他的;
> 我们是他的民,也是他草场的羊。
> 当称谢进入他的门,当赞美进入他的院。
> 当感谢他,称颂他的名。
> 因为耶和华本为善,他的慈爱存到永远,
> 他的信实直到万代。
>
> (诗 100:3—5)

注　　释

[1] "*The Robot Invasion Begins to Worry Labor*," *Business Week*, 29 March 1982, p. 46.

[2] 关于行为主义心理学参见,诸如:Paul Young, *Motivation of Behavior: The Fundamental Determinants of Human and Animal Activity*(New York: John Wiley and Sons, 1936)。关于对利用行为条件理论来建立一种理想社会的新描述,可以参见 B. F. Skinner, *Walden Two*(New York: Macmillan, 1948)。

[3] Albert Camus, " The Myth of Sisyphus," in *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*; ed. Walter Kaufmann(Cleveland: World, 1956), pp. 312—315.

[4] James W. Murk, "Evidence for a Late Pleistocene Creation of Man," *Journal of the American Scientific Affiliation* 17. 2(June 1965):37—49.

---

① 安东尼奥·斯特拉迪瓦里(Antonius Stradivarius, 1644—1737 年),意大利著名的小提琴制作家,他发展了现代小提琴的各部分之间的比例关系,制造出了具有不可超越的美观与音调的乐器。他的儿子弗朗西斯科(1671—1743 年)和奥莫博诺(1679—1742 年)继承了这一家族的高雅艺术传统。——译者注

第十九章　人的上帝形象

170

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 分辨并解释圣经中关于人的上帝形象的经文。
2. 区分三种不同的上帝形象观，并对其进行评估。
3. 分辨从圣经中的上帝形象观所引出的六种推论。
4. 分辨从效法上帝形象中所引出六种特定含义。

本章内容提要

人的上帝形象，对我们理解我们何以成为人是至关重要的。实体论、关系论和功能论的人的上帝形象观，并不是完全令人满意的解释。我们必须从圣经信息中得出结论。这种关于人的上帝形象的含义，应当激励我们，并为我们设定人观的各种界限。

本章研究的问题

- 从那些与理解人的上帝形象有关的经文段落中，我们可以得出什么观点。
- 实体论、关系论及功能论的上帝形象观有何不同？在每种观点中，仍存在哪些难题？
- 从关于上帝形象的圣经材料中，我们可以得出何种推论？
- 就上帝形象的本质问题，我们可以从圣经材料中得出何种结论，这些结论又如何能帮助我们更好地理解真正的人性？

本章大纲

相关经文

关于形象的几种观点

实体观
关系观
功能观
对几种观点的评价
关于人的上帝形象本质的结论
这一教义的含义

171　认识到自己是谁且为何物，与我们对“人从何而来”这个问题的回答同样重要，它并未告诉我们所需要知道的一切。我们仍需追问，当上帝创造人时，他所创造的到底是什么。

假如我们探究圣经对人的描述，就会发现：今天，人处在一种非正常状态中。真正的人，并非我们在人类社会中看到的人。真正的人，是出自上帝之手、未受罪和堕落玷污的那个人。就一种很真实的意义而言，唯一真实的人就是堕落前的亚当和夏娃，还有耶稣。其他所有人都是被扭曲、败坏了的人。因此，假如我们要正确评估人之为人的意义是什么，就必须考察人起初的状态，考察耶稣基督。

在描述人的起初状态时，有一种关键表述就是：人是照着上帝的形象和样式造的。这就把人同所有其他受造物区分开来，因为这种表述只用在了人身上。关于这一问题有大量的讨论；事实上，有些人会说，这个问题已经讨论得太多了。然而，实际上，这种观点之所以至关重要，是因为上帝的形象就是那使我们成之为人的。[1]

在这一章中，我们将考察圣经中那些明显的经文。然后，我们将考察一些对“上帝的形象”意义何在的代表性解释。这些解释试图把几处经文放在一起来建构这一概念，最后，我们会尝试形成一个忠实圣经全部见证的见解，并找出这一观念在当代的重要意义。

第一节　相关经文

圣经中有几处经文谈到了上帝形象问题。最著名的一处经文，或许就是《创

世记》1:26—27:"上帝说:'我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫。'上帝就照着自己的形象造人,是照着他的形象造男造女。"26 节是对上帝造人意图的描述;它包括 *ṣelem* 和 *dĕmûth*,翻译过来分别是"形象"(image)和"样式"(likeness)。第一个单词在 27 节中重复了两次。在《创世记》5:1,我们看到其中对上帝的工作做了一个简略重述:"当上帝造人的日子,是照着自己的样式造的。"作者在 2 节中补充说:"并且造男造女。在他们被造的日子,上帝赐福给他们,称他们为人。"在这里所使用的单词是 *dĕmûth*。《创世记》9:6 提到,上帝禁止杀人,因为人是照着上帝形象造的:"凡流人血的,他的血也必被人所流,因为上帝造人,是照自己的形象造的。"这一约束我们与他人关系的陈述,显然是在人类堕落后提出的。因此,邪恶的人类仍带有上帝的形象。

172

上帝的形象将人类与所有其他造物区分开来;使我们成为人的就是这形象。

在新约圣经中,有两处经文结合人类受造提到了上帝的形象。在《哥林多前书》11:7 中,保罗说到:"男人本不该蒙着头,因为他是上帝的形象和荣耀,但女人是男人的荣耀。"保罗并没有说女人是上帝的形象,只是指出女人是男人的荣耀,正如男人是上帝的荣耀。在《雅各书》3:9 中,正因为人是照着上帝形象造的,所以作者就给那些用舌头诅咒他人的行为定了罪:"我们用舌头颂赞那为主、为父的,又用舌头咒诅那照着上帝形象受造的人。"在《使徒行传》17:28 中,同样也有相应的内容暗示了上帝的形象问题,尽管实际上并未用到这样的词句:"我们生活、动作、存留,都在乎他。就如你们作诗的,有人说:'我们也是他所生的。'"

此外,在新约圣经中,还有几处经文结合信徒在救恩进程中的变化谈到了上帝的形象问题。在《罗马书》8:29 中,提到了信徒要效法上帝儿子的形象:"因为他预先所知道的人,就预先定下效法他儿子的模样,使他儿子在许多弟兄中作长子。"在《哥林多后书》3:18 中,我们又看到:"我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光,好像从镜子里返照,就变成主的形状,荣上加荣,如同从主的灵变成的。"(也可参见弗 4:23—24;西 3:10)

第二节　关于形象的几种观点

很必要首先提出上帝形象的几种定义。这一过程不仅涉及对个别经文的解释，而且也包括付出艰辛的努力，来建构一种基于对圣经中出现的各种暗示及几处明确表述全面解释基础上的观点。在如何看待上帝形象的本质方面，存在三种普遍观点。有些人认为，上帝的形象包括人本质中的某些特点，这些特点可以是身体上的特点，也可以是心理/精神上的特点。这种观点，我们称之为形象的实体观(substantive view)。另一些人，则并不把形象视为人性中存在的某种固有或内在的东西，而是视为一种对人与上帝关系的体验，或是对两个人或更多人之间的关系的体验。这就是形象的关系观(relational view)。最后，有些人则把这种形象视为，并不是人是什么，或是人体验到了什么，而是他们能做什么。这就是形象的功能观(functional view)。

一、实体观

实体观在基督教神学思想史绝大部分时间中都占据着统治地位。在这种观点的几种表现形式中，有一种普遍因素就是：形象被视为人的构造中的某些特点或特质。有些人把上帝形象视为我们的体格或身体结构的某一方面。尽管这种形式的上帝形象观从未流行开来，但却坚守到了今天。这种观点或许是建立在对希伯来语*ṣelem*一词字面的理解上，而这个词最具体的含义就是指“雕像”、或

173 “样式”。[2]若照这种方式来看，《创世记》1:26 实际意思似乎就是：“我们要造外貌像我们的人。”或许，摩门教是当今认为上帝形象是体貌形象这种观点最著名的支持者了。

在上帝形象问题上，更普遍的实体观是把人本质中的某些心理或灵性特点单独提取出来。在这一点上，人们最钟爱的一位“候选者”就是理性了。把理性视为将人与其他动物区别开来的一个独一无二的特点，这种历史已非常久远。的确，人被从生物学角度划分成“可以思想的存在”(*Homo sapiens*)。

神学家将理性单独抽取出来，作为人本质中最重要的一个方面，这不足为奇，这是因为神学家是教会中的一分子，担负着将信仰理性化并对自己信仰进行

反思的重任。然而，请注意，他们不仅只是把人本质中一个方面单独提取出来考虑，而且还将自己的精力放在了上帝本质中的一个方面上。这就可能导致误解产生。确切说来，全知和智慧构成了上帝本质中一个重要维度，但它们却绝不是上帝神性的本质！

尽管就其对上帝形象的理解而言，实体观存在很大分歧，但他们却全都在一个特定问题上达成了一致：亦即这个形象的所在。它存在于人之中，是人本质中的某种特质和能力。

二、关系观

有许多现代神学家，并不把上帝形象视为内在于人本质中的某种东西。的确，他们通常并不追问“人是什么”，或“人会拥有怎样的本质”。确切说，他们把上帝形象视为对一种关系的体验。当我们处在一种特殊关系中时，他们就说我们有了上帝形象，或彰显出了上帝形象。事实上，这种关系就是形象。

有两位神学家持这种观点，即艾米尔·布龙纳和卡尔·巴特。尽管他们之间在其中一点上有尖锐分歧，却渐渐发展出了一致之处。[3]这两位关系论的代表人物开始在下面这些问题上达成了共识：

1. 对上帝形象和人的本质问题，只有通过对耶稣位格，而不是人的本质(per se)的研究，才能得到最好的理解。

2. 我们是通过上帝的启示来获得对上帝形象的理解。

3. 上帝的形象，并不应该用人本质中任何结构性的特点来理解；它并不是指人是什么或拥有什么。确切说，形象问题是一个人与上帝的关系问题，是一个人所体验的某种东西。因此，它是动态的，而不是静态的。

4. 人与上帝的关系构成了人的上帝形象，与之相伴的还有一种人与他人之间的关系。巴特对“男—女”之间的关系着墨很多；而布龙纳则倾向于强调人类关系中更大的范畴，也就是社会。

5. 上帝的形象是普遍性的。它存在于任何时间、任何地点的任何人身上。因此，它也存在于罪人身上。不管它是积极的，还是消极的，总有这样一种关系存在。

6. 至于人身上到底会有什么样的东西使之能有这种关系，我们则无法得出结论，也无需得出结论。布龙纳和巴特从不追问，使人身上具有上帝形象需要有

哪些结构性的东西。

因此，对布龙纳和巴特来说，与其说上帝的形象是我们所拥有的某种实体，倒不如说是某种积极关系中存在的那种体验。

三、功能观

现在，我们着手讨论上帝形象的第三种观点。这种观点源远流长，而且近年来声誉日隆。这种观点认为，形象并非存在于人的结构中的某种东西，亦非与上帝或与自己同胞间关系的体验。确切地说，形象存在于我们做的某些事。形象就是我们所起到的某种功用，其中最常提到的是施行对受造物的治理。

174 在《创世记》1:26 中说道："我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人。"紧接着便说："使他们管理海里的鱼……"这两种观念间的紧密联系，并非仅仅见于这一节经文中，这里所说的是上帝创造的目的；而且也见于 27—28 节中，这里我们看到的是：上帝实际造人并把命令赐给所造的男女，叫他们治理这地。[4]有些人认为，这两个概念并列出现并非纯属偶然。施行治理，被他们视为上帝形象的内涵。

我们看到，在上帝形象和施行治理之间有紧密联系的第二处经文，就是《诗篇》8:5—6："你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。你派他管理你手所造的。"按照诺曼·施耐特（Norman Snaith）的观点："解经家们通常满足于认为，《诗篇》8 篇的内容主要是从《创世记》1 章来的。"他们的证据之一就是《诗篇》8:7—8 中受造物的名单：田野的兽，空中的鸟，海里的鱼。[5]于是，他们得出结论：5 节相当于《创世记》1 章中所提到的内容，即人是照着上帝形象造成的。

或许，近些年来，在那些把上帝形象解释成施行治理的观点中，流传最广的当属雷纳德·凡尔登（Leonard Verduin）所著《比上帝小一点》（*Somewhat Less than God*）一书了；书中非常有力地提出："这种认为人拥有治理权柄的观念，是其核心特点所在。上帝使人成为拥有治理权柄的受造物，以及人是照着创造主形象所造的观点，是《创世记》一书亦即关于万物起源之书描述创造的主旨。这也是作者想要表达的核心内容。"[6]这种观点，已经使人们开始重视改革宗人士所谓的"文化使命"（cultural mandate）。耶稣基督怎样差遣自己的使徒往普天下去，使万民做他的门徒，照样，上帝也在这里差遣自己最高的受造物，也就是人，进入这些受造物中间，使他们治理这些受造物。这一使命就暗示着，我们要充分

利用自己的能力来了解整个受造界。因为通过逐步认识受造界，我们就能预测并控制其活动。这些行动并不是可有可无的，而是作为上帝所造最高受造物所背负的责任的一部分。

第三节　对几种观点的评价

现在，我们需要对这三种普遍流行的上帝形象观做一些评估。我们将会从相对并不是那么传统的上帝形象观，亦即将形象当作关系和当作功用的观点着手来进行评估。

关系观正确抓住了这样一条真理，就是在所有受造物中只有人才能认识上帝并有意识地与上帝有联系。圣经对伊甸园中亚当夏娃的描述便暗示出：上帝和人不断地相交。重要的是，在旧约圣经的律法（即《出埃及记》20章的摩西十诫）和耶稣基督两条伟大的诫命（太22:36—40；可12:28—31；路10:26—27）中，上帝对人的旨意的着重点（这或许体现和表明了他对我们的意图）都在于我们与上帝以及我们与他人的关系。

然而，这种认为上帝形象完全是一种关系的主张却存在某些难题。其中之一，就是形象的普遍性问题。到底从何种意义上能说那些生活在完全漠视上帝，或是对上帝充满敌意的悖逆之中的人，是（或拥有）上帝的形象？当我们追问，到底是人身上的什么东西使他们与上帝拥有这样的关系，而所有其他受造之物都不能拥有，那么另一个问题就出现了。假如关系存在，那么就必然有某些前提。

我们必然会得出结论，巴特和布龙纳因其一心反实体论的前设而误入歧途，这些前设是从存在主义观点中产生出来的。这种观点就导致了人的独特性必然是形式上的，而不是实体上的。但是，对于作为一种能够与上帝和人建立关系的存在，我们形式上的结构的确切根基何在，圣经却并没有描述到。 175

当我们转而讨论功能观时，我们再次看到了一种颇有见地的观点，它抓住了圣经对上帝形象描绘中的主要因素，也就是说，在上帝创造了人以后，紧接着命令人去治理。无疑，起码在上帝的形象与实施治理之间存在着一种非常紧密的联系。在《创世记》1章和《诗篇》8篇中（亦即对人所要治理之物的描述中），同样也存在着一种平行。但是，这种观点却仍然存在着困难。

其中一个困难之处，与《诗篇》8篇和《创世记》1章之间的联系有关。值得注意的是，"形象"和"样式"在《诗篇》8篇中并没有出现。假如说《诗篇》8篇确实是基于《创世记》1章——在这里特别提到了形象问题——而作的话；又假如人对《诗篇》8：7—8所描述的对受造物的治理确实构成了人的上帝形象的话，那我们在这段经文中也应该看到某些提到形象的经文。

再者，在《创世记》1章中，并没有明确地在上帝形象与实施治理之间画上等号。相反却有一些它们可区分的暗示。圣经说，上帝是照着自己的形象造人；随后，上帝才赐给他们命令去治理这地。换句话说，在人领受实施治理的权柄之前，已被说成是照着上帝形象造的。在26节中，使用了两处祈使性的表述，即"我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人"以及"使他们管理"，这似乎区分了两种概念。沃尔特·艾希罗特(Walther Eichrodt)便指出：在人受造之时，便领受了祝福；但人必须领受第二种祝福，才能实施对受造之物的管理。[7]因此，功能论观点或许是把上帝形象带来的结果与上帝形象本身等同了起来。

现在，我们必须仔细考察实体观和结构观。重要的是，圣经中的经文本身并没有把人里面的某种特质视同上帝的形象。有人批评说：有许多支持结构观的人受了误导想辨别这样的特点，实际上就已经提出了一些不合乎圣经的观点(譬如说，一些古希腊理性的观念)。这批评是恰当的。[8]再者，结构观常常囿于人本质当中的一个方面，尤其是人的智力方面。这种观点随之又暗示说，上帝的形象在不同的人身上又有所不同。一个人智力越发达，那上帝的形象在他身上显现的也就越大。因此，还会有另外的问题出现，这就是要确定当人堕落陷入邪恶中时，到底发生了什么事。情况似乎并非如此，人的堕落普遍影响到了人的智力或理性。而且，有些不信的人比那些高度圣洁的基督徒更聪明、更具洞察力。

第四节　关于人的上帝形象本质的结论

我们既然已经注意到每种流行观点都存在着困难之处，就必须尝试着对到底何为上帝形象作出一些结论。在这一问题的解释上存在着广泛的分歧，这就表明：在圣经中并没有任何直接的陈述，可以用来解决这个问题。因此，我们也

就必然要从圣经论到这一主题的少数经文中作出推论：

1. 上帝的形象普遍存在于人类当中。第一个具有普遍意义的人亚当，不仅是人类中的一个分子，而且也是照着上帝的形象造的。

2. 上帝的形象并没有因为罪的缘故，或亚当堕落的缘故而丧失掉。真实的情形是，上帝的形象并不是某种偶然或外在于人类的东西，而是某种与人类密不可分地联系在一起的东西。

3. 圣经中没有任何地方表明，存在于这人身上的上帝形象会比那人更多。卓越的禀赋，诸如高智商，并不是上帝形象的存在或等级的证据。 176

4. 上帝形象并非与某些可变因素联系在一起。譬如说，圣经中既没有任何直接的经文把这一形象同人与上帝、人与人关系的发展联系起来，也没有把它建立在依靠实施治理的基础上。《创世记》1 章中的描述只不过说上帝决定照着自己的形象和样式创造人，然后就这样做了。这一点似乎是先与任何人的行动。

5. 鉴于以上考虑，人的上帝形象应该主要被看成是实体性或结构性的。就其赖以受造的方式而论，这一形象乃人本质中的某些东西。它所指的是我们是什么，而不是我们拥有什么和做了些什么。相反，关系观与功能观关注的实际是这一形象的结果或应用，而不是这一形象本身。

6. 这一形象是指人的构造中使他们的结局最终成就的那些要素。这一形象乃人格中的某些能力，它使每个人都能像上帝那样，成为一个能与其他人互动，能够思想和反思、有自由意志的人。

上帝造人有着明确的目的。上帝愿意让人知道他、爱他并顺服他。他们应当与他人和谐相处，正如该隐和亚伯的故事表明的那样。当然，他们被安置在这个世界上，是为了要对所有的受造之物实施治理。但是，这些关系和这样的功能是以其他事物为前提的。当我们积极参与到这样的关系中，并履行了这一功用的时候，我们就都是最为完全的人；因为，此时我们是在实现自己的目的(*telos*)，也就是上帝为我们设定的旨意。但是，这些却都是上帝形象的结果，或是对这一形象的应用。这一形象自身乃出于上帝的一系列特性，它从人身上反映出来，使人能与上帝、与人相交并施行治理。

除了上帝形象是什么的问题，我们也必须追问为什么人是照着上帝形象造的。上帝在他们生命中到底有怎样的旨意？而正是在这一方面，其他上帝形象观对我们特别有裨益，因为它们所关注的是这一形象的结果和应用。在这一问

题上，耶稣基督的品格和作为就成了对我们尤其有益的引导，因为他乃上帝为人所命定的本质完美的例证。

1. 耶稣与圣父有完美的相交关系。他虽在世上，却仍与圣父相交，并常向圣父祷告。对于他们之间的相交关系，我们可以从《约翰福音》17 章那段大祭司的祷告中明确地看到。耶稣说道，他怎样与圣父原为一(21—22 节)。他已经荣耀了圣父，而且还要再荣耀圣父(1、4 节)；圣父已经荣耀了他，而且还要再荣耀他(1、5、22、24 节)。

2. 耶稣完全遵行了圣父的旨意。在客西马尼园中，耶稣祷告说："父啊，你若愿意，就把这杯撤去。然而，不要成就我的意思，只要成就你的意思。"(路 22:42)的确，在耶稣整个传道过程中，他自己的意志是次要的(约 4:34，5:30，6:38)。

3. 耶稣总是向世人彰显出他那强烈的爱。请注意，我们举例来说，他顾念以色列中迷失的羊(太 9:36，10:6)，同情那患病之人(可 1:41)、忧伤的人(路 7:13)，又对那跌倒之人大有耐心，且宽恕他们。

上帝的旨意，就是要我们与上帝相交时也当有这样的密契、顺服和爱心，就是要我们用爱心彼此连接。我们只有完全彰显了这些特点，才是完全的人。

第五节　这一教义的含义

1. 我们属乎上帝。多萝西・塞耶斯(Dorothy Sayers)已经注意到了这个问题，而且大卫・凯恩斯(David Cairns)也已经为此做了论证：尽管并未出现"上帝形象"的表述，但它却对全面理解《马可福音》12:13—17 至关重要。[9]这段经文中的问题是：是否应该向凯撒纳税。耶稣取了一枚银钱来，问上面是谁的像。当177 那些法利赛人和希律党人正确地回答"是凯撒的"，耶稣就回答说："凯撒的物当归给凯撒，上帝的物当归给上帝。"到底什么是"上帝的物"呢？或许，就是那些有上帝形象的东西。耶稣当时是说："把你们的银钱归给凯撒，因它上面有凯撒的像，所以就当归给他。但是，当将你们自己归给上帝，因你们有上帝的形象，且是属他的。"委身、奉献、爱心、忠心、侍奉上帝，所有这一切都是那些拥有上帝形象之人的恰当回应。

2. 我们当效法耶稣，因他完全彰显出了上帝的形象。他是上帝本体完全的

真像，是人性未受罪污染的人(来 4:15)。

3. 我们只有在恰当地建立了与上帝的关系时，才能经历到完全的人性。不管一个人何等有教养，又何等温文尔雅，若非上帝的赎民，就没有谁能成为完全的人。因此，在我们的神学思想中，为人道主义留下了一席之地；这种人道主义是一种基督教的人道主义，是合乎圣经的人道主义，它关注的是要把他人也同样带入与上帝恰当的关系中。新约圣经清楚表明，上帝要恢复人被毁损的形象，或许还要在这形象之上建造，并要超越这形象(林后 3:18)。

上帝形象乃人格中的某些能力，它使每个人都能像上帝那样，成为一个能与他人互动、能思想和反省、有自由意志的人。

4. 学习和工作都有益处。实施治理，乃上帝形象的结果和应用。我们不仅要治理自己的人格和能力，也当认识并管理受造物。请注意，实施治理乃上帝起初造人的旨意所在，它先于人的堕落而存在。因此，工作并不是一种咒诅，而是上帝美善旨意的一部分。

5. 人是有价值的人。人的生命神圣，这是上帝对万物的计划中一条极重要的原则。即便是在人堕落之后，谋杀也是被禁止的；其原因是，他们虽为罪人，却仍是照上帝形象造的(创 9:6)。

6. 人的上帝形象是普遍存在的。这一形象见于各类人身上。男男女女都有上帝的形象。《创世记》1:27 及 5:1—2 都清楚表明，这种形象为男女两种性别所共有。同样道理，所有种族也都被包括在上帝的大家庭中，因此也是他所爱的对象。人无分老幼、无分贵贱、无分婚嫁，都一同被纳入其中。

上帝形象的普遍性意味着，人类被赋予一种尊严。虽然人扭曲了上帝起初定意要让他成为的那形象，但每个人身上仍有某些美好的东西存在。这一形象的普遍性同样也意味着，所有人都对属灵的事有敏感之处。尽管这些敏感之处深埋在人心里，且很难发现，但每个人都拥有这样的潜力与上帝相交，除非认识到这一点，否则就将是不完整的。

因为我们都是照上帝形象造的，所以绝不可侵害他人合法实施治理的权利。人的自由若非因滥用这一权利而被废止，就绝不能将其夺去(那些滥用自由的人包括：谋杀者、偷盗者，等等)。这就意味着，极明显奴隶制是不合理的。然而，除

此之外，它还意味着：通过非法手段、操纵或恐吓方式剥夺他人的自由，是不妥当的。每个人都有权利实施治理，这一权利只有在侵害他人实施治理权利时才会终止。

另一个具有深远意义，尤其是伦理意义的问题，涉及那些还未出生的人，或者更具体地说是母亲子宫中的胎儿。胎儿是应当被看成一个人，还是母亲体内一块组织？假如是前者，那堕胎诚然就是剥夺人的生命，而且会导致严重的道德后果。假如是后者，那堕胎就只是一个外科手术程序，就像把一个不需要的生长物诸如囊肿、肿瘤摘除。

尽管圣经中没有任何经文明确地表明，胎儿在上帝眼中是一个生命；但是，若把各处不同经文（例如，诗 139：13—15；路 1：41—44；来 7：9—10）当作一个整体，确实会给我们足够证据，非常可能得出这一结论。当人在处理某个可能会毁灭他人生命的重大问题时，他的谨慎态度就表明，随后会采取一种很保守的程序。假如一个人在开车时，看到或许是一堆破布或一个孩子躺在大街上时，他会假设这是一个人。一位具有良知的基督徒，会把一个胎儿当作一个人来看待；因为，极有可能上帝会把一个胎儿看成一个人，一个能（起码有这种潜力）建立起一种因受造而当有的与上帝相交的人。

每个人都是上帝照自己形象创造的。上帝赐给每个人人格能力，使他能敬拜、服侍我们的创造主。我们若用这些能力来实现这些目的，才能完全达到上帝要我们成为的样子。只有到了这时，我们才会成为最完整的人。

注　释

[1] Gerhard von Rad, "εἰκών"—The Divine Likeness in the OT," in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), vol. 2, pp. 390—392; Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1967), vol. 2, p. 122.

[2] Charles Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man* (London: Epworth, 1956), pp. 29—30, 94—95.

[3] Emil Brunner, "The New Barth," *Scottish Journal of Theology* 4. 2 (June 1951): 124—125.

[4] Leonard Verduin, *Somewhat Less than God: The Biblical View of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 27.
[5] Norman Snaith, "The Image of God," *Expository Times* 86. 1(Oct. 1974):24.
[6] Verduin, *Somewhat Less than God*, p. 27.
[7] Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 2. p. 127.
[8] David Cairns, *The Image of God in Man* (New York: Philosophical Library, 1953), p. 57.
[9] Dorothy Sayers, *The Man Born to Be King* (New York: Harper, 1943), p. 225; Cairns, *Image of God*, p. 30.

第二十章　人的构造的本质

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 列举并复述几种基本的人的构造观：即三元论、二元论及一元论。
2. 把圣经中的观点同这三种基本的人的构造观联系起来。
3. 同一种建立在有条件合一基础上可供选择的模式进行比较和对照。
4. 理解并运用这种有条件的合一的含义。

本章内容提要

关于人的构造问题，有三种传统观点，即三元论、二元论及一元论。对圣经观点的仔细考察，会使人摒弃这三种传统观点。取代这些观点的是一种可供选择的模式，它提供了一种人的有条件合一，这一模式有五种含义。

本章研究的问题

- 在人的构造问题上，人们一直以来坚持的几种传统观点是什么？
- 你能找到哪些圣经论据支持或反对每种传统的人的构造观？
- 这种有条件的合一观如何影响我们对人的本质的看法？
- 接受这种人构造的有条件的合一观，会有什么含义呢？

本章大纲

几种基本的人的构造观

　　三元论

　　二元论

　　一元论

符合圣经的思考

一种可供选择的模式:有条件的合一

有条件合一的含义

180 当我们究问何为人时,我们是在问几个不同的问题。其中一个问题,我们前面已经陈述过了,就是“人到底是从何而来”,亦即“人何以存在?”我们同样也是在追问“到底人的功用和目的如何”,亦即“上帝定意要让人做什么?”这或许会叫我们想起这样一个问题,到底“人要往哪里去”,亦即“他们最终的归宿如何”。人的构造问题是追问“人是什么”问题时所提出的另一个问题。我们到底是一个合一的整体呢,还是说由两种或多种不同要素构成的呢?倘若人是由多种要素构成,那这些要素又是什么呢?

第一节 几种基本的人的构造观

一、三元论

在保守派基督徒中,有一种相当流行的观点被称为“三元论”(trichotomism)。人是由三种要素构成的。第一种要素是体。体是我们与动植物所共有的某种东西。其不同之处不过是程度上的,人有一种更复杂的身体结构。第二种因素是“魂”。这是心理要素,是人的理性、情感、彼此间的社会关系等诸如此类东西的基础。动物通常被视为有一种基本的魂。拥有“魂”是将人以及动物同植物区别开来的本质。使我们同动物区别开的东西,并不是我们拥有更复杂、更高级的魂,而是我们拥有第三种要素,亦即灵。这种宗教要素使人能够明白属灵的事,并能对属灵的刺激作出回应。这是个人灵性品质的根基所在,但人的人格则在魂中。[1]

三元论的相当部分内容受惠于古希腊的形而上学。然而,除了偶尔有明确的引述之外,希腊哲学家的影响却并不十分明显。实际上,三元论主要的根据在于圣经中的经文,这些经文要么就是明确表述了人的本质中有三种要素,要么就是在魂与灵之间做了区分。其中有一处主要经文,就是《帖撒罗尼迦前书》5:23:“愿赐平安的上帝亲自使你们全然成圣。又愿你们的灵与魂与身子得蒙保守,在我们主耶稣基督降临的时候,完全无可指摘。”(也可参见来 4:12)除此之外,三重

划分似乎在《哥林多前书》2:14—3:4 中也有所暗示;在那里,保罗把人划分成了“属肉体的”(*sarkikos*)、“不属灵的人”(*psychikos*,字面意思就是“属魂的”),或是“属灵的人”(*pneumatikos*)。这些词,如果不是指人的不同要素的话,那也似乎是指人的三种不同功用和倾向。 181

在教会最初的几个世纪中,三元论思想在亚历山大教父中尤为盛行。尽管它们的表现形式不同,但三元论的思想却见于亚历山大的克莱门(Clement)、奥利金(Origen),以及尼撒的格列高利(Gregory of Nyssa)的思想中。在阿波利拿里(Apollinarius)①利用这种观点来建构自己的基督论,而这种基督论又被教会定为异端之后,这种观点便陷入了众多争辩中。尽管东方教父中有些人仍然坚持这种观点,但是在 19 世纪被英国和德国的神学家重振之前[2],这种观点还是经历了普遍的衰落。

二、二元论

在教会思想史的大部分时间中,有一种或许最广为接受的观点认为:人是由两部分组成:一种是物质性的部分,即身体;另一种是非物质性的部分,即魂或灵。二元论(dichotomism)观点从基督教思想的早期就为人们普遍接受。然而,在公元 381 年的君士坦丁堡大公会议之后,二元论才声誉日隆,成为教会普遍接受的一种信念。

近年来,不同形式的二元论主张:旧约圣经提出了人的合一论。然而,在新约圣经中,这种合一论则被二元论所取代了:即认为人是由身体和灵魂组成的。身体是人有形的部分,是会死去的部分。另一方面,灵魂则是人不朽的部分,这一部分在人死后仍会存留下去。正是这种不朽的本质使人与所有其他生灵区别开来。[3]

许多支持二元论的论据,从本质上讲都是反对三元论的。二元论之所以反对三元论,乃基于以下根据:假如人们遵从这条原则,认为《帖撒罗尼迦前书》5:23 中所指涉的代表了一种彼此截然不同的实体;那么,就其他经文而言,就会出

① Apollinarius(约 315—392 年),公元 360 年就任叙利亚主教,是当时的神学家。其主张被称为阿波利拿里主义。否认耶稣基督具有完全的人性,以“道”(logos)代替了他的人性。因此被斥为异端。——译者注

现困难。譬如，在《路加福音》10:27 中，耶稣说道："你要尽心、尽性、尽力、尽意爱主你的上帝；又要爱邻舍如同自己。"在这里，我们所有的不是三个实体而是四个实体，而这四个实体难以与《帖撒罗尼迦前书》的内容调和起来。实际上，在它们中只有一个是一样的，亦即魂是一样的。再者，除了"魂"以外，"灵"也被用来指受造的兽类。譬如，《传道书》3:21 同样也用来指"兽的魂"。"灵"和"魂"似乎常常可以交替使用。譬如，我们应当注意《路加福音》1:46—47，这完全可能是用一种对仗方式的例证："我心尊主为大，我灵以上帝我的救主为乐。"在这里，这两个词似乎实际上是相等的。有许多其他例子。在《马太福音》6:25 及 10:28 中，把人本质中的基本要素称为身体和魂；但是，在《传道书》12:7 及《哥林多前书》5:3、5 中，却又称之为身体和灵。圣经既把死亡描述成"交出魂"（见创 35:18；王上 17:21；徒 15:26），也把它描述成"交出灵"（诗 31:5，路 23:46）。往往，"魂"这个词由于其自身的用法，会被当作某个人自身或是生命的同义词："人若赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？人还能拿什么换生命（生命，原文作"魂"）呢？"（太 16:26）还有的经文提到"心里不安"（创 41:8；约 13:21），以及"心里忧闷"（诗 42:6；约 12:27）。

尽管自由派神学家非常明确地把"魂"与身体区分为两种根本不同的实体，而且，他们中间还有一些著名人物，如哈里·爱默生·福斯迪克，用灵魂不朽取代了传统意义的身体复活；但是，保守派却从未把二元论推到这种地步。尽管保守派相信，灵魂在人死后仍可存在，在一种没有身体的状态下仍然活着；但是，保守派的人同样也盼望将来死人复活。这并不是说，身体复活与灵魂的存在是彼此对立的。[4]确切地说，两者是人类将来的两个独立的阶段。

182

三、一元论

三元论与二元论的相同之处超出了它们彼此之间的不同。这两种观点都一致认为，人类是复杂和合成的生命，是由不同部分构成的。与之相对立的是"人是不可分割"观点的各种表达形式。一元论（monism）主张：无论从任何意义上讲，我们都不能把人看成是由不同部分或是独立实体构成的，倒应当看成是一个彻底合一的整体。按照一元论的理解，圣经不是把人看成身体、魂和灵，而只是一个自我。那些经常用于区分人本质中各个部分的术语，实际上应该看成是基本同义的词。

按照一元论观点，“作为人”就是作为或拥有一个身体。那种认为“人在某种情况下可以脱离身体存在”的观点是不可思议的。因此，没有丝毫可能人在死后还能在没有身体的状态下存在。灵魂的不朽很难站住脚。因此，不但不可能有脱离身体复活的来生，而且连死和复活之间的居间状态也都被排除掉了。

一元论观点，从某种程度上来讲是与自由的灵魂不朽观对抗，在新正统派神学(neo-orthodoxy)及圣经神学运动中相当普遍。其路径主要是通过“字义研究”(word-study)的方法，其中一个著名例子，就是约翰·鲁宾逊(John A. T. Robinson)在研究保罗神学时所著的《身体》(*The Body*)一书。[5]该书引用了惠勒·鲁宾逊(H. Wheeler Robinson)对旧约圣经有关人及其本质的术语所做的探讨；这种观点认为，“身体和灵魂”(body and soul)并不应当理解成是对两者所做的区分，或是把人的本质分成不同要素。确切说，这应当看成是一种对人格的全面描述。按照旧约圣经的观点，人是一个心理学实体，肉体因为灵魂才得以有生命。正像惠勒·鲁宾逊所说的一句今天已成为经典的话所述：“希伯来思想中的人格，是一个有生命的身体，而不是一个成为肉体的灵魂。”[6]因为他们对人的本质抱持这种观点，所以在希伯来语中并没有清楚用于表达身体的语词：“只要身体就是这个人，那就不再需要‘身体’这个词了。”[7]

所以，我们就可以给当代以约翰·鲁宾逊为代表的一元论主张做一个总结：圣经信息所描绘的人乃一体性的人；希伯来思想并没有对人格进行划分；身体和灵魂并不是相互对立的术语，而是可以交互式同的同义词。

第二节　符合圣经的思考

现在，我们必须根据整本圣经的信息对一元论思想做一个总结。当我们更加详细地考察时，就会看到：这种绝对一元论忽视或模糊了其中一些重要信息。

圣经中有某些段落似乎表明：在人的死和复活之间，存在一种居间状态，亦即一种个人仍继续活在位格性存在中的状态。其中，有一处经文是耶稣对那个被钉在十字架上的强盗所说的话：“我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。”(路 23:43)另一处经文，就是财主和拉撒路的比喻(路 16:19—31)。有人认为：这并不是一个比喻，而是对一件真实事件所做的记录；因为在这个故事中提到了人

的名字，这是众多比喻中绝无仅有的。圣经告诉我们，一个财主和一个穷人都死了。财主进了阴间，穷人则被放在了亚伯拉罕怀中。两人都处在一种有意识的状态中。第三处提到居间状态的经文，是保罗说自己在离开身体后要与主同住的经文（哥林后 5:8）。使徒保罗提到一种可怕的赤裸状态（3—4 节），宁愿穿上那荣美的衣服（4 节）。最后，在圣经中有些经文提到，身体和灵魂之间的区别是不能抹杀的。其中一个明显的例子，就是耶稣在《马太福音》10:28 中的宣告："那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们；唯有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他。"

183

经过上述探讨，看来我们没有任何必要得出结论：圣经教训排除了在人的结构中存在某种混合性，或至少是某种区分的可能性。

第三节　一种可供选择的模式：有条件的合一

现在，我们必须尝试着把一些结论调和起来，从而形成一种可行的模式。我们已经注意到了，在旧约圣经中个体性的人被视为一个合一的整体。在新约圣经中，"身体—灵魂"这一术语也确有出现，但却不能完全与"具有身体"（embodied）或是"脱离身体"（disembodied）存在的观念关联起来。尽管身体和灵魂有时是相互对立的（正如耶稣在《马太福音》10:28 所做的宣告），但却并不总能明确地区分开来。再者，圣经似乎在大部分情况下都把人描绘成整体的存在物，很少单独或脱离身体提到他们的灵性本质。

因为我们是整体的存在物，所以我们的灵魂的状态并不能完全独立于我们的肉体和心理状态之外，反之亦然。

然而，我们既然已经说到这里，就必须也回顾谈到人有与其物质性存在相分离的非物质性方面的那些经文。圣经表明：在人死后和复活之前，存在一种有个人意识的居间状态。这种居间状态的观念并非与复活的教义不一致，因为居间（亦即非物质的和脱离身体的）状态显然是不完整的，也是不正常的（林后 5:2—4）。将来复活时（林前 15 章），人要领受一个新的或完全的身体。

对圣经中的全部信息，可以用一种我们称为"有条件合一"的观念最妥当地表

达出来。按照这种观点，我们的正常状态是作为一个物质性、整体的人存在。有一点很重要，即圣经中没有任何地方鼓励我们去逃离或躲避身体，好像它生来就是邪恶的。然而，这种一元的状态是可以打破的；而且，在人死时，就打破了。这样，即使是在人物质的身体腐烂分解时，其中非物质性的方面仍会继续存在下去。然而，在复活时，人仍将归于一种物质状态，或有身体的状态。这个人虽然会再度取得一个身体，一个承继了原来身体某些特点的身体；但是，它同时也是一个新的、重构的身体，或灵性的身体。因此，对圣经证据中各种信息的解释不是灵魂不朽或身体复活。教会一直以来的正统解释是灵魂不朽和（并）身体复活。

我们可以用哪种类比才有助于我们理解这一观念或这一组复杂观念呢？其中一个经常用到的类比，就是与混合物相对立的化合物。在一种混合物中，每种成分的原子仍保留着各自不同的特点，因为它们仍有各自的成分。假如人的本质是一种混合物，那么其中的灵性特点和身体特点也就可以用某种方法彼此分别开来，人要么是作为一种灵体存在，要么是作为一种躯体存在。另一方面，化合物中包含的所有元素的原子会重新结合成分子。这些分子具有的特点或特质与那些构成它们的元素不同。譬如，以简单的食盐（即氯化钠）为例，人们并不能看到钠或氯的特点。然而，人却可以打破这种化合物；这样，他就重新得到了原先那些带有明显特点的元素。这些特点包括氯的毒性，而产生出来的化合物却没有毒性。

我们或许可以把人看成一种由物质性和非物质性元素组成的化合物。其中，灵性的要素与身体要素并不是总能分开的，因为人是一种合一的主体；在物质性和非物质性材料之间并不存在冲突。然而，这种化合物是可以分解的；人死去时，就会发生分解。在人复活时，身体和灵魂又重新结合在了一起，灵魂（倘若我们有意要这样称呼它的话）就会重新与肉体密不可分地结合起来。 184

第四节　有条件合一的含义

偶然性一元论，亦即那种认为人的本质是一种有条件合一体的观点，其含义是什么呢？

1. 每个人都要被当作一个个体来对待。每个人的灵性状况都不可能独立于身体和心理条件之外存在，反之亦然。身心医学是妥善的作法。身心服侍[psy-

chosomatic ministry，或者我们应称其为灵魂体（*pneumopsychosomatic*）服侍？]也是。那些盼望灵性健康的人，都应当关注自己的饮食、休息和锻练。任何撇开人的身体状况、心智状况及心理状况解决灵性问题的尝试都不会取得完全的成功，任何想撇开人与上帝间关系解决人的情感问题的努力也是一样。

2. 人是复杂的存在物。他们的本质不能简化为某个单一的原则。

3. 人本质中的不同方面都应受到关注和尊重。我们决不应该贬低身体、情感和理智的作用。福音是诉诸全人的。耶稣基督在自己道成肉身时，是成为一个完全的人；因为他来，乃要拯救我们的全部。这一点具有非常重要的意义。

4. 宗教的发展并不在乎使人的某种本质屈从于另一种本质。在人的本质中，没有任何一部分本身是邪恶的。人的全然败坏，指罪影响了人之为人的所有方面，而不仅仅是人的身体、理性或情感。因此，基督徒不应把整个身体降服在灵魂控制之下作为自己的目标（身体常被许多人看成人本质中邪恶的部分）。同样道理，也不应该把人的成圣看成仅仅包括人本质中的一部分，因为没有哪一部分可以成为上帝善和义的所在。上帝的作为是要复兴我们全人。所以，仅仅因为人身体本身的缘故就否定人肉体的需求，在这种意义上，禁欲主义是不可取的。

5. 人的本质与圣经关于死人和复活之间仍有意识的教导并非不一致。当我们探讨末世论时，我们会考察这一教导（详见边码 378—382）。

注　释

[1] Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology* (Grand Rapids: Baker, 1966), pp. 116—117.

[2] Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans 1953), pp. 191—195.

[3] Ibid., pp. 192—195.

[4] Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N, J.: Revell, 1907), pp. 998—1003, 1015—1023.

[5] John A. T. Robinson, *The Body* (London: SCM, 1952).

[6] H. Wheeler Robinson, " Hebrew Psychology," in *The People and the Book*, ed. Arthur S. Peake (Oxford: Clarendon, 1925), p. 362.

[7] Ibid., p. 366.

第六部分

罪

第二十一章　罪的本质与源头

187

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 解释为什么在当今社会中探讨罪的问题很困难。
2. 分辨并描述圣经中五种罪的本质观。
3. 分辨几种罪的源头观。
4. 联系并表述圣经中的罪的源头观。

本章内容提要

分析圣经信息，能叫人更明确地认清罪的本质、源头和后果。罪就是与上帝对立的任何邪恶的行为，或是邪恶的动机。简而言之，罪就是没有让上帝成为上帝，并把某种东西或某些人放在了上帝所当得的至高位置上。

本章研究的问题

- 为什么对处在当代文化背景下的人来说，探讨罪的概念很困难呢？
- 罪被人们描述为没有让上帝成为上帝。你同意这种描述吗？请举几个例子来支持自己的观点。
- 你的生命受到了罪怎样的影响？个人的罪是如何影响他人生活的呢？请举例说明。
- 将动物性当作罪的源头，这种观念如何影响我们的人观？
- 人的欲望与罪之间有怎样的关系？

本章大纲

探讨罪的问题的困境

圣经关于罪的本质的看法

罪的源头

各种观点

圣经的教导

188

第一节 探讨罪的问题的困境

尽管罪的教义颇为重要，可是在今天探讨罪却并不是一个轻松话题。这种情形之所以存在，有几种原因。其中一个原因就是，罪和死一样并不是一个叫人愉悦或为人津津乐道的话题。这个话题叫我们很垂头丧气。我们不喜欢把自己看成坏人或恶人。但是，罪的教义却告诉我们，这就是我们的本质。不仅个人会抗拒这一负面的教训，而且在我们的社会中，广泛存在一种强调要保持乐观心态的现象。这种强调几乎已经变成一种新型律法主义（legalism），其中禁止的一个重要方面就是，“不可说任何消极的话”。[1]

探讨罪的问题之所以困难还有一个原因，就是这个观念对许多人来说是一个舶来的观念。人们不仅会把不健康的环境归咎于社会问题而非有罪的人，而且还失去了相应的罪咎感。我们从这里面便会看到一个事实，在特定人群中，人内心存有的客观罪咎感相形之下已不那么普遍了。从某种程度上讲，由于受弗洛伊德思想影响，罪咎被人们视为一种不应当有的情感。人若没有一个超越的、有神论的（theistic）参照点，那他除了自己和其他人类以外就不会对任何对象负责。因此，我们的行动若没有伤害任何人，就没有理由有罪咎感。[2]

再者，有很多人并不能把握罪的观念。罪（sin）作为一种内在的力量，作为一种人所固有的状态，作为一种控制力，是大多数人所不知道的。今天，人们大多是从罪行（sins）的角度，也就是从个人行为的角度来思考罪。罪于是变成了一种外在的、具体化的，从逻辑上讲可以同人分开的东西。在这个基础上，人若没有做错事（通常会被看成是一种外在的行动），就会把自己看成好人，根本不会想到罪的问题。

第二节　圣经关于罪的本质的看法

今天，尽管有许多人对罪的问题一无所知，而且会内心不悦；但我们却仍需探讨这一教义。关于罪的本质问题，圣经中提出了许多观点：

1. 罪是一种内在的倾向。罪并不仅仅是一种错误行为，而且也是一种罪性。它是我们内心一种固有的恶的倾向。在这里，人犯罪的动机同罪行一样重要。189 所以，耶稣给那些动怒和动了淫念的人定罪，就如同他犯了杀人和奸淫一样（太5：22—22，27—28）。我们并不纯粹是因为犯罪才是罪人，我们之所以犯罪，是因为我们本身就是罪人。因此，我们就可以提出这样一条定义："罪就是一切不合乎上帝道德律要求的事，不管是出于人的作为，还是不作为。这或许是一种行为，或许是一种心思意念，或许是一种内在的倾向或状态。"罪就是在行事为人、心思意念上没有照上帝所希望的那样来生活。

2. 罪是一种悖逆和不顺服。圣经指出，所有人都与上帝的真理有联系。保罗看到，这种情形甚至还包括那些外邦人，他认为，这些人虽然没有上帝的特殊启示，却仍有上帝的律法写在他们心版之上（罗2：14—15）。当有人听到福音，尤其是公开并专门向他传讲的，人若不相信，那就是不顺服和悖逆上帝。一个重要例证就是亚当和夏娃的犯罪。尽管上帝允许他们吃伊甸园中各样树上的果子，但却命令他们不可吃那分别善恶树上的果子（创2：16—17）。亚当和夏娃拒绝了上帝向他们传讲何为正确、何为错误的特权。他们反抗上帝的权威，违抗了上帝。

3. 罪会随之带来灵性上的无能。它会改变我们的心态，改变我们的品格。在犯罪过程中，我们似乎就变得扭曲错乱。我们受造时的上帝形象便被弄乱了。在《罗马书》第1章中，保罗便描述了这种情形。他们既然不愿意认识上帝，因此他们的思念就变为虚妄，无知的心就昏暗了（21节）。上帝就任凭他们存邪僻的心（28节），实际上就是一种放纵、恣肆的心。当上帝任凭人的时候，人心也就不能再恰当地认识或引导我们的作为。[3]这些灵性上的无能造成的结果，就是29—31节中所列举的罪。只有透过上帝对我们心意的更新，一个人才能得以复兴，回复到那种未被扭曲和灵性健康的状态（罗12：2）。

4. 罪是没有完全达到上帝的标准。一种普遍存在的因素贯穿在了整本圣经对罪的描述中，这就是人没有达到上帝公义的标准。我们没有达到上帝公义的要求，这表现在许多方面。或许，我们只是没有达到上帝设定的标准，或干脆就没有照着上帝所吩咐和希望的那样去做。扫罗没有遵行上帝的命令去毁灭亚玛力人及他们所有的。因为扫罗留下了亚甲王和最好的牲畜，所以耶和华上帝也就厌弃扫罗作以色列人的王(撒上 15:23)。有时候，我们会歪打正着，并因此在字句上成就了律法，但却不是在精意上。在《马太福音》第 6 章中，耶稣就为这种所谓的善行定了罪，因为它们主要是想得到别人的赞许，而不是要讨上帝的喜悦(2、5、16 节)。

罪是一切不合乎上帝道德律要求的事，不管是出于人的作为，还是不作为。这或许是一种行为，或许是一种心思意念，或许是一种内在的倾向。

5. 罪就是取代了上帝的位置。把某些东西，不管这种东西是什么，放在了那本来属于上帝的位置上，这就是罪。选择任何有限的东西，把它放在上帝之上，不管这种行为看上去是多么无私，都是错误之举。在旧约、新约圣经中，都有支持这种观点的重要经文证据。十诫在一开始就吩咐人要为上帝留下恰当位置。“除了我以外，你不可有别的上帝”(出 20:3)，乃是律法中第一条禁止的诫命。同样道理，耶稣也宣告说，律法中第一条且是最大的诫命就是：“你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的上帝。”(可 12:30)对上帝有恰当的认识，这是最重要的。任何形式的偶像崇拜，而不是骄傲，才是罪的本质。

第三节 罪的源头

一、各种观点

我们已经提到几种圣经关于罪的观点。现在，我们所要追问的是罪的源头问题，也就是到底是什么原因导致了罪。这一点至关重要，因为要除去罪就必须认清罪，消除罪根。

190

弗里德里希·坦南特(Frederick Tennant)认为,罪的源头是我们动物性的本质。罪不过是在人获得了道德意识时,从动物祖先那里所继承下来的那种正常本能和行为模式进入这个时代的表现。[4]在这种情况下,要消除罪就不是简单地回到早先那种无知状态中。确切地说,应该彻底使自己摆脱掉过去那种本能,或学会恰当地控制并引导他们。这种消除罪根的观念支持的是一种乐观主义信仰,认为进化过程就是带领人朝着正确方向前进。

在莱茵霍尔德·尼布尔的观念中,罪则是来自人的有限性所造成的焦虑,也就是试图通过努力来克服自身的局限和渴望之间的张力所造成的。[5]消除的对策包括接受我们自身的局限,并把我们的信靠放在上帝的身上。但是,这种方法只不过是改变我们的态度,而并不是一种真正的归信。

保罗·蒂利希则是把罪同脱离万有存在的根据(见蒂利希对上帝的定义)、脱离其他事物、脱离其自身的生存疏离关联了起来;实际上,也就是同一种伴随着受造而来的状态关联了起来。[6]在这里,消除罪的根本方法同样也是改变这个人的态度,而不是真正归信。这种解决方法带来的是人们会越来越意识到这样一个事实,就是他是存在的一部分,或者说他分有了存在的基础。其结果是造成人脱离存在的根基,脱离其他事物和自身而存在。

按照解放神学(liberation theology)的观点,罪的源头则是经济斗争。[7]解决的办法就是要消灭在财产和权利上的不平等。我们的信仰主要追求的并不是使那些具体的个人福音化,而是那些旨在改变社会结构的经济和政治行动。

哈里森·S. 艾略特(Harrison Sacket Elliott)则把人与人之间的竞争性看成罪的源头。因为罪是通过教育和社会条件的作用而习得的,所以也就必须用同样方式来消除这罪。[8]消除的办法就是旨在加强人们朝向共同目标努力的非竞争性教育。

二、圣经的教导

从福音派的观点来看,这一问题的根源就在于人的本质邪恶,又生活在一个充满诱惑使其犯罪的世界中。重要的是,我们要看到,罪并非由上帝所引起。雅各直截了当地揭露了这种或许对某些人充满吸引力的观念:"人被试探,不可说:'我是被上帝试探';因为上帝不能被恶试探,他也不试探人。"(雅 1:13)圣经也丝毫未鼓励人去认为,罪是从实存结构中产生的必然结果。与之相反,人犯罪的责

任被恰如其分地放在了各人身上："但各人被试探，是被自己的私欲牵引、诱惑的。私欲既怀了胎，就生出罪来；罪既长成，就生出死来。"（雅 1:14—15）通过分析这段经文及其他经文，不管它们是教导性的经文，还是叙述性经文，我们都可以断定，到底圣经所教训的罪的原因是什么。

我们都会有某种欲求。从根本上讲，这些欲求都是合法的。在许多情况下，这些欲求的满足对个人和这个种族的存在是密不可分的。譬如，饥饿是一种对食物的欲求。倘若这种欲求或本能得不到满足，那我们就会饥饿而死。同样道理，性本能也会寻求满足。倘若它没有得到满足，那也就没有了人类的繁衍生息，人类也就不可能存在了。倘若我们这里不去讨论以吃喝为享乐的行为，或是以性为寻欢作乐的行为，那我们就可以断言：这些本能都是上帝赐给我们的；在某些情况下，这些本能的满足不仅是允许的，而且甚至是上帝所命定的。

191

再者，我们也应当注意到人的能力。人可以在诸多可供选择的事物中有所选择，这些可供选择的事物或许会包括那些并非立刻会出现的选项。在所有受造物中，只有人能超越自己在时空中的位置。通过记忆，他们能使过去重新活化起来，接受它，或对它作出批判。通过预期，他们便能建立起一些情节，并从中作出选择。他们会想象，自己在这个社会中占据某个不同位置，或与某个不同的伴侣结合。因此，他们不仅会对自己实际可以得到的那些东西有欲求，而且会对那些不恰当或不合法的事物有欲求。这种能力就大大增加了他们邪恶的思想以及（或）行为的可能性。[9]

每个人都会有许多与生俱来的欲求，这些欲求虽然就其自身而言是好的，却是诱惑和罪潜在的领域：[10]

1. 享受欲。上帝已经把某种欲求放在了我们里面。对这些需要的满足不仅是根本的，而且也可以带来享受。譬如，对饮食的需要必须得到满足，因为若没有饮食，人就不可能活下去。与此同时，人们也可以把饮食的欲求作为一种合理享受。然而，人若只是为了消遣享乐而追求饮食，过于自己所需要的，那他就犯了荒宴醉酒的罪。人的性欲虽然对维持个人生存而言并不是必需的，但对维系人类繁衍却是必需的。我们或许可以合法地满足这种欲求，因为这种欲求不仅是必要的，而且也会带来快乐。然而，当人用一种超过自然欲望及其恰当限制的方式来求得满足（譬如，当人寻求在婚姻关系之外得到满足时），那它就变成了人犯罪的基础。对肉体的欲望不恰当的满足，就是"肉体的情欲"（约壹 2:16）。

2. 占有欲。占有财富，在上帝经纶万物的安排中拥有一席之地。这一点在治理世界的命令（创 1:28）以及管家的比喻（如太 25:14—30）中都是显而易见的。再者，拥有财富被看成是对人勤勉做工的一种激励。然而，当这种获得属世财富的欲望变得如此强烈，以致可以不计一切代价，甚至通过剥夺他人财物来获取它时，那这种欲望就变成了"眼目的情欲"（约壹 2:16）。

3. 成就欲。管家的比喻，同样也把成就一番事业的欲望描述成既自然又合理的事情。这是上帝期望人所成就的一部分。然而，当这种欲望超过恰当限制，而且人追求这种欲望是以牺牲他人为代价时，那就已经沦落成"今生的骄傲"（约壹 2:16）。

对每种欲求的满足，都有其恰当方法，而且也有上帝所设定的限制。人若不能接受这些欲求是上帝所设定的，并使其服在上帝的控制之下，就是罪。在这类情况下，人们并未把这些欲求放在它们源于上帝的背景下来看，没有将其视为蒙上帝悦纳的手段，而是将其自身当成了目的。

请注意，撒旦在试探耶稣时，就是诉诸合理的欲求。撒旦让耶稣去满足这些欲求，若是就这些欲求自身而言，并没有错。撒旦提出满足这种欲求的时间和方式才是构成邪恶的原因所在。耶稣当时已经禁食四十昼夜，就饿了。若是要保存自己的生命，那这种自然欲求就必须得到满足。耶稣要进食是没有错的，但不是透过某种行神迹的方式，或许也不在完成自己的试炼以前。耶稣希望从殿顶上平平安安下来是合宜的，但不是通过让上帝行神迹彰显自己能力的方式。耶稣想要掌管万国也是正当的，因为万国本来就是属他的。他已经创造了万有（约 1:3），甚至万有也靠他而立（西 1:17）。但是，若要通过敬拜这位恶势力首领的方法来达到这种掌管，就是不妥当的。 192

往往，试探会牵涉到外在的引诱。这种情形在耶稣身上是真实的。在亚当夏娃的例子中，蛇并没有直接唆使他们，让他们去吃分别善恶树上的果子，而是向他们提出疑问，是不是所有树上的果子他们都不可以吃。随后，蛇才声称："你们不一定死……你们便如上帝能知道善恶。"（创 3:4—5）尽管吃树上的果子和像上帝一样的欲望或许一直都自然存在着，但同样也有一种来自撒旦的引诱。在某些情况下，别人也会引诱他去践踏上帝为人的行为所设定的界限。然而，总的来说，罪是那犯罪之人作出的选择。那种去成就某事的欲望或许自然存在，或许还会有一种外在的引诱。亚当夏娃在冲动和唆使之下去做了，而耶稣却没有选

择去这样做。

除了这种与生俱来的欲求和试探外，必然也存在某种犯罪的时机。亚当本来不会受到试探以致背叛自己的妻子，而夏娃本来也不可能对别的女人产生嫉妒之心。因为我们这些生活在堕落之下的人并不是耶稣，还有一种复杂因素存在。有一种被称为"肉体"的东西存在，这种情形强烈影响了我们所做的一切。保罗在众多经文中提到了这一点，譬如，他在《罗马书》7:18 说："我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为立志为善由得我，只是行出来由不得我。"在《加拉太书》5:16—24 中，他惟妙惟肖地谈到了肉体与圣灵相争，提到了肉体的工作，这一工作就构成了一系列的罪。保罗所谓的"肉体"，并不是指人肉体的本性。确切地说，这个词是指那种以自我为中心的生活，不认识上帝，或是弃绝上帝。这情形已经变成了人本性中的某些东西，亦即一种偏好，一种倾向，一种对罪的贪爱，离弃了行上帝的旨意。因此，若是同那些起初的人相比，我们今天就更不能选择良善了。甚至可以想象，因为这种原本良善的自然欲求堕落的缘故，它们自身或许也发生了改变。

关于罪的本源问题，圣经教导告诉了我们哪些消除它的方法呢？消除罪根不仅必须透过一种超自然的人性改变，而且也要透过上帝帮助我们抵挡这种试探来完成。只有个人悔改、重生才能改变这个人，并引导他(她)进入与上帝的相交，使其能过一种得胜的基督徒生活。

注　释

[1] Robert H. Schuller, *Self-Esteem*: *The New Reformation* (Waco, Tex: Word, 1982).

[2] 关于罪咎感的丧失，参见：Karl Menninger, *Whatever Became of Sin?* (New York: Hawthorn, 1973)。

[3] James. D. G. Dunn, *Romans* 1—8, vol. 38 of *Word Biblical Commentary* (Waco: Word, 1988), p. 75.

[4] Frederick R. Tennant, *The Origin and Propagation of Sin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1902), pp. 90—91.

[5] Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (New York: Scribner, 1941), vol. 1, pp. 180—182.

[6] Paul Tillich, *Systematic Theology*(Chicago: University of Chicago Press, 1957), vol. 2, p. 44.

[7] 参见 Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, trans. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1973); James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*(Philadelphia: Lippincot, 1970)。

[8] 参见 Harrison S. Elliott, *Can Religious Education Be Christian?* (New York: Macmillan, 1940)。

[9] Reinhold Niebuhr, *The Self and the Dramas of History* (London: Faber and Faber, 1956), pp. 35—37.

[10] M. G. Kyle, "Temptation, Psychology of", in *International Standard Bible Encyclopedia*, ed. James Orr(Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 5, pp. 2944—2944B.

第二十二章　罪的后果

193 **本章目标**

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 概述罪给人与上帝之间的关系所带来的后果。
2. 清楚表述罪的严重性以及罪是如何影响人生命的。
3. 认清并解释罪给罪人所带来的影响。
4. 描述罪对人际关系的影响。

本章内容提要

当罪进入人与上帝的关系中时，带来了严重后果。这些后果包括上帝的不悦、罪咎、惩罚、死亡。罪同样也会带来影响个别犯罪者的后果，包括被罪奴役、逃避现实，否认罪、自欺、麻木、自我中心，以及不安等。这些对罪人的影响，也会产生社会影响，使人们彼此竞争，缺乏同情，拒绝权威，没有爱心。

本章研究的问题

- 在认识罪及其影响的问题上，旧约圣经与新约圣经是如何对照的？
- 罪是如何与死亡联系起来的？
- 罪在罪人身上有什么明显影响？
- 罪对人与他人的关系有什么影响？
- 假设你在写一篇关于罪的讲章，你会如何叫听众对罪的严重性留下深刻印象？

本章大纲

影响人与上帝关系的后果

上帝的恨恶

罪咎

招致刑罚

遭受死亡

肉体死亡

灵性死亡

永死

罪对罪人的影响

被罪辖制

逃避现实

否定罪

自我欺骗

麻木

自我中心

内心不安

罪对人与他人关系的影响

彼此竞争

缺乏同情心

拒绝权威

难以爱人

贯穿新、旧约圣经的一个重要主题就是，罪是非常严肃的问题，会带来极为严重的后果。在下一章中，我们将会探讨罪所产生的整体影响，也就是亚当的罪给他所有后裔带来的影响。然而，在本章中，我们将关注罪给个人带来的后果，正像圣经中所列明的那样(尤其是在亚当和夏娃的故事中)。 194

罪所带来的影响有以下几个方面：它会影响罪人与上帝之间的关系，会影响他与自己同胞之间的关系。同样，罪也会影响罪人(他/她)自己。我们可以把罪的某些后果称为“自然后果”，亦即它们实际是“因—果”序列自动产生的一种结果。其他结果则是由上帝所特别设立或命定的，以此来刑罚罪。

第一节　影响人与上帝关系的后果

罪导致了亚当、夏娃享有的与上帝关系的改变。显然，他们在此之前与上帝有一种亲密的关系。他们信靠上帝，且顺服上帝；而且，根据《创世记》3:8 可以得出结论：他们常与上帝有一种相交。然而，现在这一切都改变了。这是因为他们已经亵渎了上帝对他们的信任，违犯了上帝的诫命，这种关系就变得颇为不同了。他们自己站在了错误的一边，因此实际上就成了上帝的仇敌。那改变和挪移本位的不是上帝，而是亚当和夏娃。

一、上帝的恨恶

值得注意的是，圣经中描述上帝与罪及罪人之间关系的方法。在旧约圣经中，有两个例子说到上帝恨恶犯罪的以色列人。在《何西阿书》9:15 中，上帝说道："他们一切的恶事都在吉甲，我在那里憎恶他们，因他们所行的恶，我必从我地上赶出他们去，不再怜爱他们，他们的首领都是悖逆的。"这是一种非常强烈的表达方式。在《耶利米书》12:8 中，也表达出了同样的情感。在另外两处，圣经也说到上帝恨恶恶人（诗 5:5，11:5）。然而，更常见的是，圣经说上帝恨恶邪恶（譬如箴 6:16—17；亚 8:17）。然而，这种恨恶不是上帝单方面的恨恶，因为那些邪恶的人也被描述成恨恶上帝的人（出 20:5；申 7:10）；而且，更普遍的是，那些恶人恨恶义人（诗 18:40，69:4；箴 29:10）。在为数不多的论到上帝恨恶邪恶之人的经文中，上帝之所以这样做显然是因为那些恶人已经恨恶他，也已经犯了邪恶的罪。

195

上帝慈爱地看顾一些人，又大为不悦、愤怒地鉴察另一些人。有时，圣经把上帝描绘成爱以色列人；另一些时候，又把上帝描绘成恨恶以色列人。这并不是上帝善变、出尔反尔、喜怒无常的标记。确切地说，这是上帝圣洁本性的一部分，与恶行截然对立。当我们陷入恶行中时，也就落入上帝的愤怒中。旧约圣经常把那些犯罪并违背上帝律法的人描述成上帝的仇敌。然而，圣经却很少把上帝说成与他们为敌（出 23:22；赛 63:10；哀 2:4—5）。赖德·史密斯（Ryder Smith）便评价说："在旧约圣经中，'为敌'和恨恶一样，很少会用在上帝身上，但却常常

用在人身上。”[1]是人，而不是上帝，借着悖逆上帝破坏了他们之间的关系。

因为犯罪的缘故，我们自己站在了错误一边，因此实际上也就成了上帝的仇敌。

在新约圣经中，尤其着重谈到了那不信之人和世界向上帝和他百姓所怀的敌意和仇恨。人若犯罪，就是使自己与上帝为敌。在《罗马书》8:7 和《歌罗西书》1:21 中，保罗便把那些体贴肉体的人描绘成“与上帝为敌”的人。在《雅各书》4:4 中我们看到：“岂不知与世俗为友就是与上帝为敌吗？”然而，上帝并非任何人的仇敌；他爱所有的人，不恨恶任何人。他的爱至深，足以叫他差遣自己的爱子在我们还作罪人，又与他为敌的时候，就为我们而死（罗 5:8—10）。基督乃是他诫命的缩影。他爱自己的仇敌。

虽然上帝既非任何罪人的仇敌，也未恨恶他们；但同样明显的是，罪仍会惹动上帝的愤怒。圣经不仅提到上帝今天对罪的反应，而且也提到了上帝将来的作为。譬如，在《约翰福音》3:36 中，耶稣就说道：“信子的人有永生；不信子的人得不着永生，上帝的震怒常在他身上。”圣经中有几处经文教导我们说，尽管上帝的愤怒今天显明在那犯罪之人所犯的罪上，但这愤怒终有一天会变成一种行动。《罗马书》1:18 便教导我们说：“原来，上帝的愤怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人。”在《罗马书》2:5 中，又说道：罪人为审判的日子“积蓄愤怒”。虽然上帝的愤怒是非常真实的存在，但只有到了将来某个时候才会完全显明出来，或是借着行动彰显出来。

从上述内容中，我们显然可以看出：上帝看到人的罪就大为不悦；的确，罪会惹动上帝的怒气或震怒，或让上帝内心不悦。然而，我们还要提到另外两点。第一点，上帝并不是故意要向我们显出愤怒。他对罪大为不悦，这并不是任意妄为，因为他的本质之一就是圣洁；这一本质自然而然就会弃绝罪。第二点，我们必须避免把上帝的愤怒看成某种过分情绪化的东西。这愤怒并不像怒火中烧，以致自己的火气失去了控制。上帝能忍耐人，且能长久忍耐，而且他也这样做了。我们也不要以为，上帝因为我们的罪就灰心丧气。或许，失望才是对上帝反应所作的一种更精确的描述。

二、罪咎

我们的罪给我们与上帝关系带来的另一后果就是罪咎。对此，我们要作一定说明，因为在当今世界，这个词通常的意义就是罪咎感(guilt feelings)，或罪咎主观的方面。这些情感常会被视为非理性的，有时确实如此。这就是说，一个人或许客观上并没有犯任何错误，以致受此刑罚，但仍会有这种感觉。然而，我们这里所探讨的，是人已经干犯了上帝为人类所定的旨意，因此就应当受刑罚的那种客观状态。需要引起我们注意的正是罪咎的这一方面。

196 为了澄清所谓"罪咎"(guilt)到底是什么意思，或许我们对罪的定义中可能出现的两个词作出解释会有所帮助，这两个词就是"不良"与"错误"。一方面，我们可以将罪定义成本质不良的事物，而非良善的事物。罪之所以不洁净，为上帝所厌恶和憎恨，完全是因为它与"良善"相对。然而，这里存在一个问题。罪既是"不良"的事物，可以仅仅从美学角度来理解它——亦即罪是丑陋、扭曲、败坏之举，没有达到上帝所命定的完全标准。

然而，另一方面，我们却可以把罪定义成不仅指不良事物，而且也指错谬举动。在前一种形式下，罪有可能被人们与那些避之唯恐不及的恶疾联系在一起。但是，在后一种情况下，我们思考的罪不仅是欠完美或欠完全，而且也有道德上的错谬，是对上帝命定之事的故意违犯；因此，也就当受刑罚。

对这种区分，我们可以通过思考一位表现很糟糕的运动员来得到例证；譬如，有一位篮球运动员投篮根本没有投中。尽管这位球员的表现很糟糕，比赛没有得分，但却并没有违反规则，也没有被叫犯规。另一方面，假如这位运动员在投篮过程中冲撞了站在那里的防守队员，那他就违反了篮球规则，就会被叫犯规。现在，我们谈到罪咎时是指：罪人就像这位犯了规的篮球运动员一样，他已经违背了上帝的律法，所以就应当受到刑罚。

针对这一点，我们必须对罪和罪咎对上帝和人的关系造成的破坏的本质如何做一彻底考察。上帝乃是全能的上帝，永恒的上帝，是独一、自有、非偶然的实在。万有的存在都本于他。人作为最高的受造物，之所以拥有生命和人格(personhood)，唯独因为上帝的良善和恩典。上帝作为万有的主宰，已经把我们放在了管理受造物的位置上，又命令我们来治理它(创1:28)。上帝既是全能、全然圣洁的主，就要求我们来敬拜、顺服他，以此作为他赐我们生命的回报。但是，我们却没有照着上帝要求的去行。人虽受托管理受造界的财富，却将它用来达到个

人目的，就像一位雇员从自己雇主那里贪污一样。此外，又像一位公民亵慢自己的君主，或当选的高官，某位大英雄或一位有伟大成就的人一样，我们一直没有尊重这位至高者。再者，我们没有对上帝为我们所做和所赐的一切存感恩之心(罗1:21)。最后，人竟然弃绝了上帝所赐的和好与慈爱，其中一个极端例子就是弃绝了借着上帝儿子受死所成就的救恩。所有这些干犯，都因为他是上帝而变得陡然严重了：上帝乃是无限超越我们的创造主。当受造之人褫夺了那本应属于上帝之物时，这种平衡就被打破了，因为上帝没有受到尊崇和顺服。倘若这样的错误、这样的败坏得不到纠正，那上帝也就不是上帝了。因此，罪和罪人都应当受到刑罚，而且必须受到刑罚。

三、招致刑罚

因此，人应当受到上帝的刑罚，这是罪带来的另一个后果。重要的是，我们要确实知道上帝刑罚罪人的本质和动机。它是不是医治，好叫那犯罪之人得到匡正呢？它是不是震慑，向世人指明罪所带来的后果，并因此向那些作奸犯科的人发出警告呢？还是说，它是一种报应，只不过是要把那些罪人所当得之物给予他们呢？

今天，人们普遍有这样一种情感，就是反对那种认为上帝的刑罚是报应罪人的观念。报应被人们看成是原始、残忍的事物，是敌意和报复的标记，这显然与作为世人之父的上帝的慈爱不相称。[2]可是，尽管这种感受或许反映了一个宽容的社会对一位慈父是什么样子所抱持的观念，但圣经中确实存在上帝施报的内容，尤其是在旧约圣经中更是如此。当然，作为本质上的终结，死的刑罚本意并不是改造。尽管它同样也有一种震慑作用；但是，在已然加诸受害者身上的行为与即将加诸侵害者的行为之间仍有直接联系，这一点是显然的。这种情形尤其可以从《创世记》9:6看到："凡流人血的，他的血也必被人所流。因为上帝造人，是照自己的形象造的。"

197

我们同样也可以从希伯来语中的 *nāqam* 一词非常明确地看到这种报应观念。这个词(包括从它所派生出来的单词)在旧约圣经当中总共出现了八十次之多，常常被译成："报复、报仇、报应"。尽管"报复"、"报应"在用来指以色列人向自己邻舍(邻邦)采取行动时，译得很妥帖；但是，当这个词用来指上帝的作为时，就有失妥当了。[3]"报复"和"报仇"都有某种复仇观念，亦即(从心理上)获得满足，以此作为对已行之事的补偿，而不是伸张或秉行正义的意思。然而，上帝所

关注的乃是维护正义。因此，若就上帝对罪人的刑罚而言，与“报仇”相比，译为“伸冤”就更好。

在圣经中，尤其是在大先知书中有大量经文，提到了上帝借着刑罚罪人来施行报应的内容。在《以赛亚书》1:24，61:2，63:4 中，《耶利米书》46:10 中，以及《以西结书》25:14 中，都可以找到这样的例子。在《诗篇》94:1 中，作者把上帝说成“伸冤的上帝”。在这些情形中，犹如旧约圣经中的其他情形一样，人们所看到的刑罚是在历史中发生的刑罚，而不是将来的刑罚。这种关于伸冤报应的观念不仅见于那些教训性的经文，同样也见于大量描述性的经文。譬如，上帝遣下大洪水来(见创 6 章)并不是要阻止所有的人去犯罪，因为从大洪水中唯一幸存下来的挪亚和他一家人当时已经是义人了。而且，上帝肯定也不会为匡正或是复兴的原因才遣下大洪水来，因为当时所有邪恶的人都被毁灭了。

尽管没有旧约圣经中出现的频率高，伸冤的正义(retributive justice)这种观念却同样见于新约圣经中。在这里，经文所指涉的与其说是今生的审判，倒不如说是将来的审判。我们可以从《罗马书》12:19 和《希伯来书》10:30 中看到对《申命记》32:35 的解释:“伸冤在我，我必报应。”

尽管上帝对罪人的刑罚确切无疑有报应特点，但我们却不能忽略了它还有另外两个维度和功能。用石头打死亚干和他一家，部分是因为要报应他所做的一切，但同样也是为了劝阻别人走同样的道路。正因为这缘故，对那些行恶之人的刑罚通常是在公开场合进行的。

刑罚同样也有管教作用。上帝施行刑罚，是要叫那些罪人知道自己的错谬，并叫他们转离这错谬。《诗篇》107:10—16 就表明，耶和华上帝因为他们的罪行而刑罚以色列人时，他们就转离自己的错谬，至少是暂时性地离开自己的错谬。“因为主所爱的，他必管教，又鞭打凡所收纳的儿子。”(来 12:6)在旧约圣经中，甚至还有一丝通过刑罚叫人从罪中得到洁净的意思。《以赛亚书》10:20—21 就隐含着这层意思。亚述将被上帝用来刑罚他的百姓;这种经历所带来的一个结果，就是以色列人的余民将学会依靠上帝。“所剩下的，就是雅各家所剩下的，必归回全能的上帝。”

四、遭受死亡

罪的一个最明显的结果就是死亡。在上帝禁止亚当和夏娃吃生命树果子的

陈述中，第一次提到了这一真理："因为你吃的日子必定死。"(创 2:17)这一点，同样也明确地见于《罗马书》6:23 的教训中："罪的工价乃是死。"保罗的重点是，正像做工得工价一样，死是对罪一个恰当的报偿，是对我们所做一切的一种公义报偿。我们所当得的死亡有几个不同方面：(1)肉体死亡；(2)灵性死亡，以及(3)永远死亡。

1. 肉体死亡

人人都有一死，这既是一个明显的事实，也是圣经所教导的一条真理。《希伯来书》9:27 中说道："按着定命人人都有一死，死后且有审判。"在《罗马书》5:12 中，保罗把死的原因归结到亚当所犯的原罪。然而，尽管死亡因亚当一人犯罪就进入了世界，但它却扩散到了所有人身上，因为所有的人都犯了罪。 198

这就引出了一个问题，到底人受造是有死的，还是不死的。若是他们没有犯罪，那他们会死吗？加尔文主义者通常采取否定立场，认为死是随着上帝的咒诅来的(创 3:19)。[4]另一方面，帕拉纠主义者认为，人受造是有死的。死亡和败坏的原则是整个受造界的一部分。[5]帕拉纠主义者指出，若加尔文主义者是正确的，那蛇就是正确的，而耶和华上帝则是错误的，因他说："你吃的日子必定死"，因为亚当、夏娃在犯罪的那日并未被击杀。[6]在帕拉纠看来，肉体死亡与人之为人相伴而来。圣经谈到罪的结局就是死，是被理解成灵性死亡，亦即与上帝隔绝，而不是肉体死亡。

这个问题并不像乍看起来那么简单。这种认为死亡是伴随着堕落来的，而且《罗马书》5:12 以及新约圣经中的同样表述都应该理解成肉体死亡的观念，并没有圣经依据。对死亡是人犯罪的后果，有一个障碍，这就是耶稣的例子。他不仅自己没有犯罪(来 4:15)，而且也没有受到亚当败坏的本性所污染。然而，他却死了。死亡又何以能影响一个从灵性的角度讲站在亚当夏娃尚未犯罪之前位置上的人呢？在这里，我们看到了互相矛盾的信息。那有没有什么办法脱离这种进退维谷的境地呢？

首先，我们必须看到：肉体的死亡显然是以某种方式与人的堕落联系在一起的。《创世记》3:19 的内容，似乎并不是在陈述这种情况现在如何及从创世以来如何，而是在宣告一种新的情形出现："你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而出的。你本是尘土，仍要归于尘土。"再者，要把保罗著作中，尤其是《哥林多前书》15 章中的关于肉体死亡和灵性死亡的观念区分开，看来是很困难的。保罗的主旨就在于，借着耶稣基督从死里复活，肉体的死亡已经被战胜

了。基督从死里复活并不意味着人不再死，而是说他已经除去了末后的死。保罗把在没有复活的情况下肉体死亡所具有的权势归诸罪。但是，因为基督战胜了肉体的死，罪本身（因此，还有灵性死亡）也被战胜了（55—56 节）。尽管基督已经从肉体死亡中复活了，但我们却仍陷在自己的罪中，亦即我们的灵魂仍是死的（17 节）。伯克富的说法显然是正确的："尽管它在我们中间很流行，但圣经中却并没有肉体死亡、灵性死亡以及永死这种区分；圣经对死的观点是一种综合观点，把它看成是与上帝隔绝。"[7]

另一方面，亚当、夏娃在犯罪的那一刻或那一天虽然灵性死了，但肉体却并未死去；而且，甚至无罪的耶稣也会死。这一切的问题又该如何来解释呢？

本人想提出的是一种"有条件的不死"（conditional immortality）的概念，以此指称亚当堕落前的状态。亚当并非固有永活下去的能力，但他本来也无需死去。[8]假如他有了恰当的条件，那他就会永远活下去。这或许就是上帝所说的那句话的意思，当时上帝决定把亚当、夏娃从伊甸园中赶逐出去，离开他的面，便说："现在恐怕他伸手又摘生命树的果子吃，就永远活着。"（创 3:22）这句话给我们留下的印象就是，即便是在堕落之后，假如亚当吃了生命树上的果子，那他仍有可能会永远活着。当亚当和夏娃被上帝赶逐出伊甸园时，发生的事是这样：这对原本有可能永远活着或死去的男女，此刻便同那可以叫他们永远活着的条件彻底隔绝了，因此他们的死也就不可避免了。在此之前，他们"可能"死；现在，他们却"将会"死。这也就意味着，耶稣降生乃带着一个会受死支配的身体。为了活下去，他就要吃喝；若没有吃喝，他就会饿死。

我们应当注意，因为犯罪的缘故，还出现了其他变化。在伊甸园中，亚当夏娃拥有可能会生病的身体；在他们堕落之后，就有了感染的疾病。这一咒诅，既包括那会临到人类身上的死，同样也包括各样会叫我们死去的疾病。保罗告诉我们，有一天这等境遇都必要除去，整个受造界就必要蒙上帝拯救，脱离那"败坏的辖制"（罗 8:18—23）。

总而言之，死的可能性从受造的一开始就存在了。但是，这里同时还存在永生的可能性。在亚当身上，在我们每个人身上，罪意味着死亡不再仅是可能的，而且也是实在的。

2. *灵性死亡*

灵性死亡与肉体死亡之间，既有联系，又有所不同。灵性死亡是指这人彻底

地、从根本上与上帝隔绝了。上帝是圣洁的上帝，他不能看着罪，或容忍罪的存在。因此，罪是拦阻上帝与人相交的障碍。罪将他们带到上帝的审判和定罪之下。

灵性死亡除了这一客观层面外，还有一主观层面。圣经中还有无数的描述谈到，人若没有基督，就必要死在过犯罪孽之中。这也就意味着，至少从某种程度上讲，人对灵界事物的敏感，以及在灵里采取行动并进行回应的能力、做良善之事的能力已经失去，或受到严重伤害。另一方面，借着基督从死里复活而有及由洗礼表征出来的生命之新（罗 6:4），虽然没有除去肉体死亡，但很肯定包含了向那影响我们的罪而死。这新生命会产生一种新的灵性敏感和活力。

3. 永死

永死从真实意义上讲，是对我们刚刚谈到的灵性死亡的展开和总结。假如一个人经历肉体死亡时，灵魂仍是死的，仍是与上帝隔绝的，那这种死亡也就成为永死。既然永生与我们今生的生命有本质不同，而且是永不止息的；照样，永死就是与上帝隔绝，它和肉体的死亡有质的不同，也是永远持续的。

在末日审判中，凡来到上帝审判台前的人要被分成两群。那些被判为义人的，要被送去享受永生（太 25:34—40、46b）。那些被判为恶人的，要被送去承受永罚，或承受永远的火（41—46a）。在《启示录》20 章中，约翰写到“第二次的死”。第一次的死，是肉体死亡，借着复活，我们是被从这死亡中拯救出来，而不是免掉这种死亡。尽管所有人最终都要经历第一次的死，但重要的问题是：到底在每种情况下，第二次的死是不是已经被克服了。那些在第一次复活中有份的人，被称为“有福的和圣洁的”。第二次的死对这些人没有权势（6 节）。在这一章的后半部分，死亡和阴间就被投入到了永火里面（13—14 节），就是那兽和假先知先前被投入的地方（启 19:20）。这次的死便被称为第二次的死（启 20:14）。凡名字没有记在生命册上的人都要被投入硫磺火湖中。这就是罪人在活着时所选择的永远状态。

“罪的工价乃是死”，亦即肉体死亡，灵性死亡，还有永死。

我们已经考察了罪给我们与上帝的关系所带来的影响。我们应当注意这样的观点：只要某些行动是有意识的成人做的，而且没有伤害什么人，那它们就不算是错误的。这种推理忽略了一个事实，罪首先是得罪了上帝，它最主要的影响 200

是对人与上帝之间关系的影响。

第二节　罪对罪人的影响

一、被罪辖制

尽管罪的最大影响是影响我们与上帝的关系，但考察其他方面也至关重要。罪对那些犯罪之人会有影响。其中一种影响就是罪辖制人的力量。犯罪会变成一种习惯，或犯罪成癖。一次犯罪会导致人去犯另一次罪。譬如，该隐在杀了自己的兄弟亚伯之后，当上帝追问到他的兄弟在哪里时，他就不得不说谎。

某些人看为犯罪的自由，以及那种不必遵行上帝旨意的自由之类，实际上是罪所带来的某种奴役。在某些情况下，有些罪对人的辖制如此众多，力量如此之大，以致人无法逃避。保罗回想罗马的基督徒是“作罪的奴仆”(罗 6:17)。但是，罪的辖制已经因着基督的作为脱去了：“因为赐生命圣灵的律在基督耶稣里释放了我，使我脱离罪和死的律了。”(罗 8:2)

二、逃避现实

罪同样也会导致人产生不愿面对现实的心态。对生命中那些严酷的东西，尤其是我们犯罪的后果，我们总是不愿现实地去面对它。特别是，整个社会避而不去思考人人迟早都必有一死的严酷现实(来 9:27)。我们做了种种努力避免思考这个问题，而在这背后掩藏的或许就是我们对罪的工价是死(罗 3:23)这一认识的压制。

三、否认罪

我们既然否认死亡，随之而来的就是否认罪。罪既被我们重新贴上标签，如此我们也就可以根本不用去思考它了。罪会被人们看成一种病态、缺乏、无知，更有甚者，或许还会被看成社会失调。

我们否认罪的另一种方式就是，我们虽然承认自己的行为不当，但却拒绝承担犯罪的责任。在始祖第一次犯罪的例子中，我们就看到罪的破坏力。当他面对

耶和华上帝的提问“谁告诉你赤身露体呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗?”(创 3:11)亚当就转而抱怨:“你所赐给我、与我同居的女人,她把那树上的果子给我,我就吃了。”(12 节)亚当当下的反应就是否认自己的责任——他吃这果子不过是受了夏娃的诱惑。请注意,他甚至想把罪过推到上帝身上。

试图把自己的责任转嫁到别人身上,这是一种颇为常见的作为。因为在人的内心中常常会有一种罪咎感;对此,人们总是千方百计地去抹杀它。但试图转嫁责任,却会使人的罪欲盖弥彰,使他更不可能悔改。我们为自己的行为提出各种借口和解释,乃我们罪孽深重的标记。

四、自我欺骗

当我们否认罪的时候,背后的问题就是自我欺骗。耶利米写道:“人心比万物都诡诈,坏到极处,谁能识透呢?”(耶 17:9)耶稣经常谈到的那些假冒伪善的人,或许先要自欺,随后才能去欺人。他指出人的自我欺骗会达到怎样的程度:“为什么看见你弟兄眼中有刺,却不想自己眼中有梁木呢?”(太 7:3)

五、麻木

罪同样也会使人麻木。当我们不断犯罪,对上帝的警告和定罪弃之不顾时,就会对良心的督促越来越没有反应。尽管一个人在做错事的时候,起初会有那么一丝不安,但犯罪的最终后果却会叫我们不再为上帝的道和圣灵所感动。有时候,我们会毫不犹豫地去犯那些大罪。对上帝的真道麻木的一个明显例子就是法利赛人的例子,他们看了耶稣所行的神迹,听了他所传的道,却把圣灵的作为归给了鬼王别西卜。 201

六、自我中心

因为犯罪的缘故,人以自我为中心的倾向日益增强。就许多方面而言,罪就是转而依靠自己,这一点已经借着他们的生活得到了证实。我们都会呼吁别人关注自己,关注自己的好品质和成就,又遮掩我们的缺陷。我们在生活中会特别寻求恩待和机会,想比别人略胜一筹。我们会特别关心自己的某种需要,却忽略了别人的需要。

七、内心不安

最后，罪常常会给人带来内心的不安。罪有一种贪得无厌的特点，永远不会得到完全满足。尽管在某段时间内，罪人或许会处在一种相对稳定的状态，但最终却无法得到满足。这一点从“多少钱才会叫人知足”的回答就会得到证实。洛克菲勒(John D. Rockefeller)回答说：“再多一点。”

第三节　罪对人与他人关系的影响

一、彼此竞争

罪同样也会给人际关系带来巨大影响。其中，一个重大影响就是竞争四处泛滥。因为罪使人越来越以自我为中心，追求自己的利益，所以必然会与他人有冲突。我们会奢望自己同别人一样，拥有同样的地位，同样的婚姻伴侣，或同样的一块不动产。无论何时，有人会赢，也就有人会输。最极端、最大规模的人类竞争就是战争，它会给人类生命财产带来极大伤害。《雅各书》对导致战争的主要原因有非常清楚的描述：“你们中间的争战、斗殴，是从哪里来的呢？不是从你们百体中战斗之私欲来的吗？你们贪恋，还是得不着；你们杀害嫉妒，又斗殴争战，也不能得。”(雅 4：1—2)

二、缺乏同情心

无法同情别人是罪所带来的一个重要影响。我们因为只顾自己个人的欲望、声誉和意见，所以也就只会从自己的观点来看问题。这就背离了保罗吩咐自己读者的命令：“凡事不可结党，不可贪图虚浮的荣耀，只要存心谦卑，各人看别人比自己强。各人不要单顾自己的事，也要顾别人的事。你们当以基督耶稣的心为心。”(腓 2：3—5)

三、拒绝权威

拒斥权威，往往是罪在社会中所衍生出来的东西。我们若是从自己所拥有的财产或是成就中找到了安全，那任何外在的权威就都会成为一种威胁。因为

权威会限制我们去为所欲为，所以就必须抵制并蔑视权威，如此一来，我们就能随心所欲了。当然，在这一过程中，人们还会去践踏许多别的权威。

四、难以爱人

最后，罪使人难以去爱别人。因为别人挡住了我们的去路，代表一种竞争和威胁；所以，我们若以自我满足为目的，就不能真正为别人的利益去做什么。如此一来，怀疑、冲突、苦毒，甚至仇恨就会从这种自我热衷里，或从那种对有限的价值观的追求里产生，它已经取代了处在罪人生活核心的上帝。

罪是一个严肃的问题，它给我们带来了深刻影响——对我们与上帝的关系，对我们与自身的关系，对我们与他人的关系都有影响。因此，就必须有一种与之同样广泛的救治之法。

注释

[1] Charles Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin and of the Ways of God with Sinners* (London: Epworth, 1953), p. 43.

[2] Nels Ferré, *The Christian Understanding of God* (New York: Harper and Brothers, 1951), p. 228.

[3] Smith, *Doctrine of Sin*, p. 47.

[4] 参见 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 260. 在这一问题上，阿明尼乌主义者通常会倾向于赞同加尔文主义者，而不是帕拉纠主义者的观念。参见 H. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1958), vol. 1, pp. 34—37, 91—95。

[5] 参见 Augustine, *A Treatise on the Merits and Forgiveness of Sins, and the Baptism of Infants* 1. 2。

[6] Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 295.

[7] Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 258—259.

[8] 奥古斯丁在区分"有死"和"服在死的权柄之下"的时候，提出了同样的观点（*Merits and Forgiveness of Sins* 1. 3）。

第二十三章　罪之严重性

202 **本章目标**

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 联系旧约、新约圣经对罪的范围的教导，对罪有一种更全面的认识。
2. 联系旧约、新约圣经对罪的强度的教导，对罪的普遍性有一种广泛认识。
3. 分辨并解释三种传统的原罪观：即帕拉纠主义的原罪观，阿明尼乌主义的原罪观，加尔文主义的原罪观。
4. 从这些传统理论推导出合乎圣经的观念，并建构出一种合乎圣经且顺应时代的原罪模式。

本章内容提要

显然，根据旧约、新约圣经对罪的描述，罪是普遍存在的。旧约、新约圣经都进一步肯定了罪在全人类身上的败坏之深，遗毒之广。对人的全然败坏这种观念，我们若能恰当理解，就会在解释罪人所处状态时颇有裨益。历史上有三种原罪观，包括帕拉纠主义的原罪观、阿明尼乌主义的原罪观，以及加尔文主义的原罪观。当代有一种对罪之严重性的理解，包括了圣经中的观点与这些传统观念中最优秀的内容。

本章研究的问题

- 在罪的广泛性问题上，你认为旧约与新约圣经中的教训有何相似之处和不同之处呢？
- 何为帕拉纠主义，你怎样驳斥这种立场？此立场是如何反映当代文化中许多人的观点的？
- 对加尔文主义与阿明尼乌主义进行比较对照。
- 你的立场与作者提出的观点有何可比之处？

本章大纲

罪的范围

旧约圣经的教导

新约圣经的教导

罪的强度

旧约圣经的教导

新约圣经的教导

罪与人的全然败坏

原罪理论

帕拉纠主义

阿明尼乌主义

加尔文主义

原罪:一种合乎圣经且顺应时代的模式

看过了罪的本质、罪的源头及其影响,现在我们必须对罪的严重性这个问题 203 有所探讨。这个问题有两方面内容:(1)到底罪有多么广泛,或者说有多么普遍?(2)到底罪有多么强烈,或者说多么剧烈?

第一节 罪的范围

对到底谁犯了罪这个问题,答案很明显:世人都犯了罪。罪并不仅仅局限于少数几个人或人类中的大多数人。所有人毫无例外都犯了罪,都是有罪之人。

一、旧约圣经的教导

对罪的普遍性(universality)问题,圣经是以不同方式教导我们的;而且,在圣经中不少地方都有教导。在旧约圣经中,我们通常看不到对历代所有人的普遍描述,而只是关于生活在写作圣经时那些人的描述。在挪亚时代,人类的罪是如此之大,且如此普遍,以致上帝决定毁灭世上的一切(除了挪亚和他一家,及进入方舟的动物)。圣经有一种形象生动的描述:"耶和华见人在地上罪恶很大,终日

所思想的尽都是恶。"(创 6:5)上帝后悔创造了人,并决心彻底除掉整个人类以及凡有气息的活物,因为人的败坏遍满了全地。

即使在大洪水毁灭了那些邪恶的人以后,上帝仍然称当时人类的特点是"人从小时心里怀着恶念"(创 8:21)。在《列王纪上》8:46 中,我们可以看到一个关于人类罪恶的直截了当的陈述:"世上没有不犯罪的人。"(参见罗 3:23)大卫在祈求上帝的怜悯时,做了同样的宣告:"求你不要审问仆人,因为在你面前,凡活着的人没有一个是义的。"(诗 143:2;也可参见诗 130:3;传 7:20)

这些对人类普遍罪恶的描述,我们应当将其视为对所有提及完全或无可指责之人的经文所作的修饰(如:诗 37:37;箴 11:5)。即便那些特别被称为完全的人,也都有缺失。大卫是一位合上帝心意的人(撒上 13:14)。但是,他的罪也同样很严重,这正是他写成伟大诗篇的原因所在(诗 51)。《以赛亚书》53:6 就煞费苦心地把这种比喻性的描述加以普遍化:"我们都如羊走迷,各人偏行己路。耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上。"

204

二、新约圣经的教导

对罪的普遍性问题,新约圣经中的描述则更加清楚。当然,最著名的经文就是《罗马书》第 3 章了,在这里,保罗引用了《诗篇》14 和 53,还有 5:9, 140:3, 10:7, 36:1 以及《以赛亚书》59:7—8 的内容。保罗宣告说:"犹太人和希腊人都在罪恶之下。"(9 节)接下来,保罗就罗列出大量描述性经文,一开始就说:"没有义人,连一个也没有;没有明白的,没有寻求上帝的。"(10—11 节)没有一个人能靠着行律法称义(20 节)。其中的理由是显而易见的:"因为世人都犯了罪,亏缺了上帝的荣耀。"(23 节)保罗澄清说:他不仅是在谈论那些不信的人,亦即那些在基督信仰之外的人,而且也是在谈论信徒,包括他自己(弗 2:3)。显然,没有哪个人能在这条普遍规则之外。

圣经不仅常常断言世人都犯了罪,而且认为罪是普遍存在的。请注意,举例来说,悔改的诫命关系到所有人。使徒保罗在亚略巴古的演讲中就说道:"世人蒙昧无知的时候,上帝并不监察,如今却吩咐各处的人都要悔改。"(徒 17:30)显然,在新约圣经中,每个人都因为自己作为人的缘故被看成罪人,都需要悔改重生。罪是普遍存在的。正像赖德·史密斯所说的那样:"罪的普遍性,被人们看成是一个普遍的事实。当我们进行考察时就会发现,《使徒行传》中的每一篇讲

道，甚至包括司提反的讲道，以及所有的书信，都有一个前提，这就是世人都犯了罪。这同样也是耶稣在符类福音书中所预设的前提。耶稣对待每个人都立足于这样一个前提，即"这是一个罪人"。[1]

罪的普遍性还有另一个证据，就是所有人都处在罪的刑罚之下，也就是死的刑罚之下。除了那些基督再来时活着的人以外，每个人都处在死的刑罚之下。《罗马书》3:23("因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀")，以及6:23("因为罪的工价乃是死")互相关联。后一节经文所谈到的死的普遍性，证明了前一节经文所谈到的罪的普遍性。在这两节经文之间，出现的则是《罗马书》5:12:"这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。"在这里，罪也同样被看成普遍的。

第二节 罪的强度

我们既然已经看到罪的普遍性，现在便接下来探讨罪的强度问题。罪人到底有多么邪恶呢？我们的罪到底有多深呢？到底我们是本质纯洁，有一种积极向善的倾向呢，还是完全彻底地败坏了呢？我们必须仔细考察圣经信息，然后再寻求对其作出解释并进行整合。

一、旧约圣经的教导

在大部分情况下，旧约圣经中谈到的是罪，而不是人的罪性；是一种行为，而不是一种状态或者倾向。然而，圣经却根据人犯罪的动机，对各种罪作了区分。避难权是留给那些误杀了人的人，而不是那些故意杀人的人(申4:42)。在这里，犯罪动机和行动本身都非常重要。此外，除了外在的罪行以外，人心里的意念和动机也同样会被定罪。其中，一个例子就是贪婪的罪，也就是人故意选择的一种内心欲望。[2]

在旧约圣经中，与之相比还有更进一步的看法。尤其是在耶利米和但以理的著作中，罪被描述成一种影响人心的疾病。我们心里充满了错误，必须被改变，甚至被更新。我们不仅会作恶，而且也倾向于恶。耶利米说道："人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？"(耶17:9)在《以西结书》中，上帝宣告说人心需

205 要改变:“我要使他们有合一的心(或说一颗新心),也要将新灵放在他们里面,又从他们肉体中除掉石心,赐给他们肉心。”(结 11:19)

在《诗篇》51 这篇伟大的忏悔诗中,最彻底地表达了罪性或邪恶本质的观念。在这里,我们注意到,圣经非常强调罪的观念,把它看作一种内心的状态或倾向;也注意到洁净里面那个人的必要性。大卫说自己是在罪孽里生的,在母胎的时候就有了罪(51 节)。他说到主所喜爱的乃是内心诚实,又说到在自己内心的隐秘处需要得着智慧。诗人大卫祈求上帝来洗除净尽并洁除他的罪(2 节),来洁净、洗涤他(7 节),并祈求上帝给他造一颗清洁的心,使他里面重新有正直的灵(或说坚固的灵, 10 节)。在宗教作品中,人们很少能看到比这更强烈的对罪的意识的表达,认为人需要改变自己的倾向和内在本质。十分明显,诗人不仅把自己看成犯了罪的人,而且也看成有罪性的人。

二、新约圣经的教导

新约圣经更清晰、更着重地描述了这些问题。耶稣便把人的内在倾向称为恶。罪在很大程度上是一种内在的心思意念和动机。人不去杀人还不够,凡向自己弟兄动怒的难免受审判(太 5:21—22)。人约束自己不去犯奸淫还不够。凡看见女人动淫念的,这人心里已经与她犯奸淫了(太 5:27—28)。

保罗自己的见证同样也是一个强有力的证据,证明人本性的败坏造成了人的罪。他回想说:“因为我们属肉体的时候,那因律法而生的恶欲就在我们肢体中发动,以致结成死亡的果子。”(罗 7:5)保罗看到在自己的“肢体中另有个律和我心中的律交战,把我掳去叫我附从那肢体中犯罪的律”(23 节)。因此,在保罗的思想中,正如在耶稣的思想中一样,罪是人本性带来的结果。在每个人身上,都有一种强烈的向恶倾向,一种会带来明显影响的倾向。

三、罪与人的全然败坏

“全然”这个形容词总是和败坏的观念联系在一起。我们从圣经中很早就看到:“耶和华见人在地上罪恶很大,终日所思想的尽都是恶。”(创 6:5)但是,对“全然败坏”(total depravity)这种观念,我们必须慎重使用。因为这个词常被解释成(偶尔也会有意让它表达)一种被我们的经历所掩盖的人类本质的理解。[3]

我们所谓的“全然败坏”,并不是指没有重生的人在良心问题的是与非上完

全麻木了。因为保罗在《罗马书》2:15 中所作的表述中，便说到外邦人也有律法写在自己的心版之上，以致"他们的是非之心同作见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非"。再者，"全然败坏"也并不是指那些邪恶之人是极尽败坏之能事那么坏。有些没有重生的人也会是真诚无私的，会对别人表现出慈善、慷慨和仁爱来，也会是很好的、舍身的伴侣和父母。最后，"全然败坏"并不是说罪人会去犯各种形式的罪。

那么，若从正面来讲，全然败坏的意思是指什么呢？首先，罪是关乎整个人的。[4]罪影响的并不仅仅是人的某个方面，譬如人的身体或理性。诚然，在圣经中有几处经文清楚表明，人的身体受到了罪的影响（例如，罗 6:6，12，7:24，8:10，13）。另一些经文则告诉我们，人的心智和理性同样也受到了影响（例如，罗 1:21；林 3:14—15，4:4）。罪也影响了人的情绪，这一点也得到了充分证明（如 1:26—27；加 5:24；及提后 3:2—4，在这些经文中，把那些不认识上帝的人描述成爱自己，爱自己的享乐，而不是爱上帝）。最后，显然人的意志也受到了影响。那些没有重生的人没有真正的自由意志。他们是罪的奴仆（罗 6:17）。

其次，人的"全然败坏"是指，那些尚未重生之人的真实总会有某种动机不纯的因素。那些善行并非彻底出于对上帝完全的爱，或并非主要出于对上帝完全的爱。在每种情况下，都会包含另一种因素，不管这是出于一种对自身利益的偏好，还是出于对某种次于上帝的东西的偏好。那些经常和耶稣对话的法利赛人虽然行了许多善事（太 23:23），但却没有对上帝真正的爱。所以，耶稣就告诉他们说："你们查考圣经，因你们以为内中有永生，给我作见证的就是这经。然而你们不肯到我这里来得生命。我不受从人来的荣耀。但我知道你们心里没有上帝的爱。"（约 5:39—42）

206

人的"全然败坏"是指，罪影响到了我们人的每个方面，我们的善行并非完全出于对上帝的爱，我们完全无法使自己从有罪的状态中摆脱出来。

最后，"全然败坏"是指，罪人完全无法使自己从有罪的状态中摆脱出来。[5]他们所行的善同对上帝的爱相比会相形见绌，且受了污染，所以也就不能帮助他们在上帝面前称义。但是，撇开这一点不提，他们的善行与合乎律法的行为也不

能持之以恒。罪人无法通过一系列决定、意志力以及更新来改变自己的生命。罪是人所不能逃避的。在圣经通常提及罪人的经文中，这种事实被描绘成“灵性死亡”(弗 2:1—2、5)。这并不是指罪人对属灵的激励彻底麻木了，不能作出丝毫回应，而是指他们不能行所当行。那些没有重生的人不能真心行善，不能做成那救赎之工。在与上帝的关系上，他们所做的一切都是死的、无效的。救恩断不可能靠行为来达成(弗 2:8—9)。

无论哪个人，只要曾尝试过靠自己的力量来过一种完全的生活，都会发现保罗在这里所谈到的真理。这种努力最后充其量不过是以受挫而告终。有位神学院的教授曾描述过自己努力的情形。他列出了基督徒生活中的三十种特质；随后，就把它们分配到一个月中的每一天。第一天，他非常努力地去操练第一种特质。凭着一股极大的专注，他终于一整天都能照着这一目标来生活。这个月的第二天，便轮到了第二个特质，他又成功地掌控住了它。随后，又轮到了第三个特质，并依次成功地掌控住了局面。直到最后一天，他完全实现了分配给每天的特质。但是，当他带着一丝成功的喜悦为之欢庆时，他回顾第一天的目标，要看一下自己操练的情形如何。让他懊恼的是，他发现自己完全丢失了第一天的目标——以及第二天的目标，第三天的目标，第四天的目标，等等。这位教授的经历用一种经验论的研究方式证明了圣经所告诉我们的教训：“并没有行善的，连一个也没有。”(诗 14:3b，53:3b；罗 3:12)圣经同样也提出了这种情形的原因：“他们一同变为污秽。”(诗 14:3a，53:3a)我们根本无法去做出纯粹的善行，足以叫我们配得上帝的恩宠。

第三节　原罪理论

我们所有的人显然毫无例外都是罪人。论到这一点，我们不仅是说所有的人都犯了罪，而且是说我们所有的人都有一种堕落或败坏的本性，使我们倾向于罪，以致不可避免地去犯罪。这种情形何以存在呢？这一令人震惊的事实的基础何在呢？难道在我们所有人中都有一种起作用的共同因素吗？似乎，有某些前提条件或先天因素导致了这种普遍犯罪和普遍败坏的情形。但是，这种被称为原罪的普遍因素又是什么呢？[6]它来自何方，又是如何传播或者说感染的呢？

在《罗马书》第5章中,我们找到了问题的答案:“这就如罪是从一人入了世界,死又是从罪来的;于是死就临到众人,因为众人都犯了罪。”(12节)这种思想,在随后的经文中以各种不同方式反复出现(15—19节)。保罗认为,在亚当所行之事与古往今来所有人的罪性之间有着某种必然的联系。但是,亚当对所有人的影响的本质到底是什么,它又是如何运作的呢? 207

人们已经做了大量的尝试,试图理解并阐明亚当所带来的这种影响。在随后的章节中,我们将会对其中的几种尝试进行考察。随后,我们会试图建构出一种模式,使之能恰当处理圣经中的各种见证,同时在当代背景下又能为人们所理解。

一、帕拉纠主义

在论及个人与亚当第一次犯罪间关系的各种观点中,第一种观点,而且从某些方面讲也是最吸引人的观点,就是帕拉纠(Pelagius)的观点。作为一位到罗马讲学的英国修士[7](尽管对他到底是不是一位修士仍存有某些疑问),帕拉纠是一位道德主义者,他主要关注的问题是人要过一种良善、有尊严的生活。似乎,对帕拉纠来说,当时有一种对人的本质所抱持的不恰当的消极观念,正对人的行为产生某种令人扼腕的影响。伴随着人们对上帝主权的强调,这种认为人性本恶的观念似乎已经打消了人们努力去过一种良善生活的动机。[8]

为了回击这种倾向,帕拉纠便大力强调自由意志的观念。与其他受造物不同,人被造成是摆脱了宇宙中一切控制力影响的人。进一步而言,他们摆脱了堕落产生的任何控制力。帕拉纠在灵魂起源问题上抱持创造论的观点,认为灵魂是上帝为每个人专门创造的,并未受到任何臆想出来的败坏或罪行的影响。[9]假如说亚当的罪对自己后裔有什么影响,也不过是一种榜样而已。除了这一点以外,在亚当的罪和其余的人之间并没有任何直接的联系。

亚当的罪若是对每个人没有任何影响,那也就不需要上帝的恩典在每个人心里的工作了。不如说,上帝的恩典纯粹是随时随地临在的某种东西。[10]我们通过自身的努力,就能完全成就上帝的诫命而不致犯罪。[11]我们的生命开始时,并没有任何与生俱来的犯罪倾向;在他以后的生活中,无论出现何种这方面的倾向,都不过是从恶的积习中养成的。尽管有些用词不当,但靠行为得救却是很有可能的。既然我们并非真的性本恶、有罪,且被定了罪,那这个过程就不是从当

前约束我们的东西中解救出来。确切地说，这是对我们义的身份和善良地位的一种保守和维系。我们通过自己的成就，就可以不致陷入邪恶的境地。

二、阿明尼乌主义

有一种更为折中的观点是阿明尼乌的观点。詹姆斯·阿明尼乌(James Arminius)是荷兰改革宗教会的一位牧师、神学家，他对自己受教于其中的神学立场进行了大幅度修改。[12]按照阿明尼乌主义(Arminianism)的观点，我们都从亚当领受了一种败坏的本性。我们在生命之始并无义可言。因此，所有人若没有上帝特殊的帮助，就无法成就上帝的诫命。这种无能乃是肉体上和理性上的，而不是意志上的。

尽管有些阿明尼乌派的人认为，“罪咎”(guilt)同样也是原罪的一部分内容，但他们并不是指人实际上处于有罪的状态，而只是说人要承担刑罚的责任。因为不论亚当犯罪给我们带来的罪性和诅咒如何，都已借着基督的先在恩典(prevenient grace)除去了。这种先在的恩典，乃是基督救赎之工带来的一种普遍恩惠，使亚当罪的影响失去了法律效力。奥顿·韦利(Orton Wiley)说道：“尽管败坏属于罪的本质，但今天的人并不因自己本性的败坏而被定罪；我们认为，人的有罪性(culpability)已经借着基督白白的恩典除去了。”这种先在的恩典荫庇每一个人，结果就中和了从亚当所领受的那种败坏。[13]

208

三、加尔文主义

加尔文主义(Calvinism)者对原罪问题的关注，远远超过绝大多数其他神学流派对这一问题的关注。概括起来说，加尔文主义者在这一问题上主张：亚当的罪与古往今来的人之间有着某种明确的联系。在某些方面，亚当的罪并不仅仅是单独一个人的罪，也是我们的罪。因为我们所有的人都在这罪上有份，所以我们从一开始有生命，也就是在母胎中，便领受了一种败坏的本性和一种与生俱来的犯罪倾向。进一步而言，所有的人都因为亚当犯罪而背负罪咎。于是，死这一罪的刑罚就落到了众人头上，因为它是从亚当那里遗传下来的，这就是世人犯罪的明证。因此，尽管在帕拉纠的观念中，上帝既没有把败坏的本质归算给人类，也没有把罪的刑罚归算给人类；在阿明尼乌派的观点中，上帝所归算给人的是一种败坏的本质，而不是罪咎(若从人的有罪性来说)；但是，在加尔文主义者的思

想中，败坏的本质和罪咎都被归算到了我们身上。加尔文主义者的观点，是基于对保罗在《罗马书》5:12—19表述的严肃的字义理解。罪从一人入了世界，死又是从罪来的，所以死就临到众人，因为众人都犯了罪。因为一个人的罪，众人都成了罪人。

围绕亚当与我们之间，因此也就是亚当第一次犯罪和我们的罪性之间的联系或相关性的本质出现了一个问题。人们已经做了无数的尝试来回答这一问题。其中，两个重要方法就是用“盟约元首”(federal headship)和“自然元首”(natural headship)来看待这种联系。

以“盟约元首”来看待亚当与我们之间的关系，通常与灵魂创造论的观点联系在一起。这种观点认为，人肉体的本性是从自己父母那里继承下来的，但灵魂却是上帝特别为每个人创造的，是在人出生时(或者说在某个适当时候)就与身体结合在一起的。因此，从心理或灵性角度讲，我们并不存在自己祖先(包括亚当在内)里面。然而，亚当是我们的代表。他的行为招致的后果同样也传给了自己的后裔。实际上，亚当代表我们所有的人接受考验。因为亚当犯了罪的缘故，所以我们所有的人也就都被看为有罪、败坏了。因为受上帝和亚当所立之约的约束，所以我们也要受到一种对待，就如自己实际上行了我们的代表亚当所行的事一样。

另一种重要方法，是用“自然元首”(或是实际的)的方式来看待亚当与我们之间的联系。这种观点与灵魂遗传论者(traducianist)关于灵魂起源的观点有关。按照这种观点，我们是从父母那里领受了自己的灵魂，正如我们从他们那里领受了自己肉体的本质一样。所以，我们是以细胞或精子形式存在于我们祖先之内；我们是在一种真实的意义上存在于亚当之内。他的行为并不仅仅是单独一个人的行为，而是整个人类的行为。因此，我们从亚当那里继承了一种败坏的本性和罪债，也就没有什么不公允或不妥当的了，因为我们所领受的正是我们罪的结果。这是奥古斯丁的观点。[14]

第四节　原罪：一种合乎圣经且顺应时代的模式

要建构出一种既合乎圣经又顺应时代的原罪模式，关键的经文就是《罗马

209 书》5:12—19。保罗力主死是人犯罪的结果。其中，12节尤其具有决定性作用："这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。"且不管这些话确切的意思如何，保罗诚然是说：死是因为亚当犯罪的缘故，才在人类中出现的。他同样也说到了死的普遍性，而这死亡乃是因为世人都犯了罪。然而，随后保罗又提到了众人的死都是因为一个人亚当犯罪的缘故："若因一人的过犯，众人都死了"(15节)；"因一人的过犯，死就因这一人作了王。"(17节)问题是如何将因亚当犯罪而来的死的普遍性描述与因众人犯罪死就临到众人的描述联系起来。

有人已经提出，在12节最后一个子句中，保罗是在探讨个人性的罪。我们所有人都犯了罪，因此就透过自己的作为招致了本罪，与亚当因其行为招致的本罪相同。因此，这个子句也就可以译为"于是死就临到众人，因为众人都犯了罪"。与人当对自己的行为负责且只对自己行为负责的原则相适应，这句话的意思就应该是：众人都死了，因为他们都犯了罪；所有人都背负罪债，因为每个人都犯了罪。

这种解释存在几个难题。其中一个难题就是在12节中的"犯了罪"(sinned)这个单词。这个单词的解释对吗？因为它恰当的解释应该是"犯罪"，是用一般现在时态来表示某种正在进行的动作。再者，"众人都犯了罪"中所谈到的罪，不仅与15节和17节中所谈到的罪有所不同，而且与"罪就从一人入了世界"中所提到的罪也有所不同。除此之外，后面这两个子句仍有待解释。

还可以用另一种方法来理解12节中的最后一个子句，这一方法能避免这些难题，使15节和17节中的意思呈现出来。这个被译成"犯了罪"的希腊语单词用的是一般过去时，是一种最常用的表达简单过去式的方式。假如保罗想指涉一种延续的动作，可以用其他时态(一般现在时或进行时态)。但是，他却选择了一般过去时态，所以应当照它字面的意思来理解。诚然，假如我们把众人的罪和亚当的罪等量齐观的话，那我们所谈到的这些问题就会变得相对不是那么复杂了。在12节和15节、17节之间，也就不会存在任何矛盾了。再者，14节中所提出的潜在问题也就迎刃而解了。在这里，我们看到的是"从亚当到摩西，死就作了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下"，因为它并不是对亚当犯罪的模仿或重演，而是在他的罪上有份，这一点很重要。

12节中最后的子句告诉我们，我们都以某种方式与亚当所犯的罪有关；从某

种意义上讲，这罪同样也是我们的罪。但是，这又意味着什么呢？另一方面，我们可以用“盟约元首”的观念来理解这一点，亦即亚当是我们所有人的代表。在上帝和我们的代表亚当之间有某种约，以便叫亚当的所作所为对我们有所约束。然而，对我们都与亚当的犯罪行为有关这件事，或许可以用“自然元首”的方式来更好地理解它。在这本书中所采取的立场是，我们作为人的全部本质，不管是肉体的本质还是灵性的本质，不管是物质的本质还是非物质的本质，都是从我们的父母及更久远的祖先那里领受来的，而且也是借着遗传从人类第一对夫妻那里领受来的。基于这一点，我们实际上是在亚当里面，所以我们也就在他的罪行里犯了罪。如此，我们因为原罪的缘故被定罪且遭受死亡，也就没有任何不公正之处了。

然而，在这里还有另一个问题：就是婴儿和孩童的境况。假如前面这种推理正确的话，那么人生来就是败坏和背负罪债的，这是罪的后果。这是不是意味着说，那些在有意识地决志要“受洪恩又蒙所赐之义”(17 节)之前死去的小孩子，就会失丧和被定罪承受永死呢？

尽管那些婴孩和尚未达到道德行为能力者的地位是一个难题，但似乎我们的主并没有从根本上把他们看为有罪和背负罪债之人。实际上，主把他们树立为那些承受天国之人的榜样(太 18:3，19:14)。大卫相信会看到自己已经死去的孩子(撒下 12:23)。基于这种考虑，我们很难认为孩童是被看成是有罪、定罪和失丧的。 210

我们可以对上述教义的重要原则作出归纳：正如我们已经论述的那样，圣经尤其是保罗的著作主张，因为亚当一人犯罪所有的人都领受了一种败坏的本质，并且在上帝眼中被看为有罪。其次，我们赞同奥古斯丁关于原罪的“归算说”(即“自然元首说”)。我们全都毫无例外地存在于亚当里面，而他和夏娃一道当时就是整个人类。因此，不仅亚当犯了罪，而且所有的人也都犯了罪。我们虽然没有亲自去犯罪，却都与这罪有牵连，所以就当对这罪负责。此外，我们也已经论述过，圣经的教训认为孩童并不会因为这罪而被定罪，至少在他们成长到能够对道德和灵性事件负责之前不会这样。我们现在必须追问：我们是否能用某种可以公允地处理所有这些因素的方法来理解和表述原罪的教训。

当我们接受或赞同我们本性败坏时，我们就会对亚当的罪负责，并会因此有罪。

在《罗马书》第5章中，保罗从他们与我们之间的关系方面将亚当和基督做对比，这一点给人以非常深刻的印象。保罗断言说，从某些相似的方面而言，他们所做的都对我们产生了影响（亚当犯罪怎样将人引向死亡，照样基督的义行也要引导人得永生）。这种相似之处到底是什么呢？正如我们可能想到的那样，假如亚当的咒诅和罪债在我们没有作出任何有意识的抉择的情况下归算到了我们头上，那么这种情形对耶稣基督的义和救赎之工也必然是真实的。但是，他的受死是否仅仅因为他道成肉身取了和我们相同的人性，而且也不管我们是否意识到或亲自接受他所做的工作呢？是否所有人都会蒙受基督所归给他们的恩典，就像亚当的罪归算到他们头上那样呢？福音派通常的回答是"否"；圣经中有充分的证据证明，有两种人存在，亦即失丧的和蒙恩得救的人，唯有决志要接受基督的工作，才会使它在我们的生命中发生效力。但是，假如情形是这样的话，那么这种基于亚当罪行之上所归给我们的罪咎，尽管亚当包括我们，是否也需要某种意志的抉择呢？假如没有任何"无意识的信仰"，难道就会有"无意识的罪"吗？对那些夭折的婴孩，我们又该怎么说呢？尽管他们与第一次的犯罪有牵连，但他们却以某种方式蒙受了上帝的接纳和拯救。尽管他们并没有有意识地选择基督的工作（或是在这一问题上选择亚当的罪），但是，在他们身上咒诅的灵性影响却被否定了。

当前，我们对这一问题的理解如下：我们所有的人都在亚当的罪上有份，因此也就领受了他堕落之后的败坏本性，以及随着他犯罪而来的罪咎与定罪。然而，论到罪咎问题，就如基督之义的归算一样，其中必然有我们有意识和主动的抉择。在此之前，罪咎的归算只能是有条件的。因此，在一个人成长到负责任的年龄之前，就不会被定罪。若一个孩子在他（她）还没有长到足以作出真正的道德抉择之前就夭折了，那这个孩子将来同样会经历到与主同在，正如那些已经成长到可以担负道德上的责任，而且他们的罪因为接受了基于基督补赎之死上的救恩，而得到了赦免一样。

这种终止了我们的幼稚无知，且使我们承认第一次犯罪亦即堕落的主动抉择，其本质到底是什么呢？在这一问题上，有一种观点认为：在我们自己犯下罪行，并因此承认了亚当所犯的罪之前，并没有任何罪的归算。与阿明尼乌主义的观点不同，这种观点主张：当我们第一次犯罪时，就同时因为我们自己的罪和原罪而有了罪咎。然而，有另一种立场，它之所以更可取，是因为它更全面地保存

了我们接受基督的作为和亚当的犯罪之间的可比性；同时，它更为明确地指出，211 我们当为第一次犯罪承担责任。当我们接受并承认自己的败坏本性时，我们也就因此拥有了责任。在我们每个人的一生中，都有一个意识到自己犯罪倾向的时间点。在这一时刻，我们或许会憎恶那一直伴随着我们的邪恶本性。在这种情况下，我们若是知道了福音，就会为罪悔改，甚至是祈求上帝来饶恕和洁净自己。最起码会拒绝我们有罪的天性。但是，我们若是对自己的罪性漠然置之，那实际上就是在说它是好的。默认这种败坏的本性，我们也就是在默认、赞同很久以前在伊甸园里所发生的行为。我们在自己没有犯罪时就有了罪咎。这种观点似乎把原罪表述中的各种因素都放在了最适当的位置上。

注　释

[1] Charles Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin and of the Ways of God with Sinners* (London: Epworth, 1953), pp. 159—160.

[2] Ibid., p. 34.

[3] Augustus H Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell 1907), pp. 637—638.

[4] Berkhof, *Systematic Theology*, p. 247.

[5] Strong, *Sytematic Theology*, pp. 640—646.

[6] 我们所谓的“原罪”，乃是指罪与生俱来的那一个方面，或者说亚当的罪作为我们生活的一种先决条件给我们带来的影响。

[7] John Ferguson, *Pelagius* (Cambidge: W. Heffer, 1956), p. 40.

[8] Ibid., p. 47.

[9] Robert F. Evans, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals* (New York: Seabury, 1968), pp. 82—83.

[10] Augustine, *On the Grace of Christ and on Original Sin* 1.3.

[11] Augustine, *On the Proceedings of Pelagius* 16.

[12] 传统认为：阿明尼乌原来是坚定的加尔文主义者，受指派为改革宗的信仰辩护，在辩护过程中“转向”相反的观点。这种看法很值得怀疑。参见 Carl Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation* (Nashville: Abingdon, 1971), pp. 138—141。

[13] H. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1958), vol. 2, pp. 121—128. 引自 135 页。

[14] Augustine, *A Treatise on the Merits and Forgiveness of Sins, and the Baptism of Infants*. 1.8—11.



第七部分

基督的位格

第二十四章　基督的神性

本章目标　　215

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 阐述对耶稣基督神性的全面理解及其对基督教信仰的重要意义。
2. 分辨并解释圣经关于基督神性的教导。
3. 认识并描述伊便尼派及阿里乌派两派关于耶稣基督的观点，以及他们是如何偏离历史及圣经对基督神性的认识的。
4. 系统阐述关于基督神性的含义，以便能阐明一种更为平衡的基督论。

本章内容提要

在基督教信仰问题上，基督的神性问题一直处于争论和信念的风口浪尖。异端观点，如伊便尼派及阿里乌派的观点，都把基督描述成一个独一无二的人，并不具有神性。圣经中的相关经文却清楚表明情况并非如此。基督的神性对信徒认识关乎上帝的知识，得到一种新生命，与上帝建立个人关系，以及我们可以因知他是谁而崇拜基督，都具有现实意义。

本章研究的问题

- 基督的神性为何对基督教的信仰如此重要呢？请用圣经中的经文来支持你的答案。
- 耶稣所说的哪些话会支持他的神性？
- 迄今，人们已发展出了哪些损害基督神性的观点，今天是否仍有人在传授此道？
- 围绕基督的神性，可以得出哪些含义？你为何认为它们具有重要性？

本章大纲

圣经中的教导

耶稣的自我意识

《约翰福音》

《希伯来书》

保罗书信

“主”这个词

复活的证据

历史上在基督神性问题上出现的偏差

伊便尼派

阿里乌派

功能论的基督论

基督神性的含义

216 我们已经看到，人受造乃是为了爱上帝、服侍上帝，并与上帝相交。我们也已经看到，他们并未完成上帝这一意图。换言之，世人都犯了罪。然而，上帝因为爱我们的缘故，就决定借着耶稣基督使我们重归他所命定的那种景况和关系。因此，我们对基督位格和作为的认识，直接产生于人论与罪论。

当我们着手研究基督的位格和作为时，我们乃是在触及基督教神学的核心问题。因为若从定义来看，基督徒就是相信并追随基督的人；他们对基督的认识在基督教信仰所有特点中必须是核心性和决定性的。因为情况如此，所以我们要探讨基督论，就必须特别仔细审慎。

这里，一个最富争议的问题就是基督的神性问题。这个问题同时也是一个最关键问题。它处在我们信仰的核心。因为我们的信仰建立在耶稣实际上是道成肉身的上帝，而并非仅仅是一个特别的人，尽管他是所有曾生活在世上的人当中最不同寻常的人。

第一节 圣经中的教导

我们要从建构教义所必需的起点来着手讨论这个问题：即圣经中的见证。

在这里，我们看到了大量材料和重要内容，但它们却并没有意见上的分歧。尽管我们无法对影响这一问题的每处经文都进行探究，但至少可以对这些信息进行抽样考察。

一、耶稣的自我意识

在考察关于基督神性的圣经证据时，我们要从耶稣自己的自我意识入手。对于自己的身份，耶稣是如何思考又有怎样的信念呢？有些人辩解说，耶稣自己并没有声称他是上帝。他的信息完全是关乎圣父的，而不是关乎他自己的。因此，我们蒙召乃是与耶稣同信(believe with Jesus)，而不是相信耶稣(believe in Jesus)。[1]圣经中的证据又是如何来解决这一争论的呢？

我们应当注意，耶稣并未明确、公开地声称自己是上帝，如此说："我是上帝。"然而，我们所看到的这些宣称，若是发自一位次于上帝者则是不妥当的。譬如，耶稣说他要差遣"他的天使"(太 13:41)；在其他地方，这些天使则被称为"上帝的使者"(路 12:8—9,15:10)。这种指称尤其重要，因为他还曾把上帝的国说成是"他的国"。

217

然而，更重要的是，耶稣宣称自己所拥有的特权。尤其是，他宣称自己有权柄赦罪，结果就导致人们控告他亵渎上帝。当那个瘫子被自己朋友从屋顶系下来时，耶稣并未回应说这人身体状况如何，或说他需要医治。与此相反，他第一句话就说："小子，你的罪赦了"(可 2:5)。文士的反应便表明他们对这句话的重视："这个人为什么这样说呢？他说僭妄的话了。除了上帝以外，谁能赦罪呢？"(7 节)罗伯特·斯坦恩(Robert Stein)注意到，他们的反应表明，他们把耶稣说的话解释成了："僭用了上帝的特权，亦即上帝赦罪的权柄。"[2]耶稣同样也宣称其他的特权。在《马太福音》25:31—46 中，他谈到自己要审判世界。他要坐在荣耀的宝座上，将绵羊同山羊分别开来。当然，唯独上帝能施行这一能力。

对耶稣宣称自己拥有和运用的权威，同样也可以从安息日这件事上看到。上帝已经设立安息日为圣日(出 20:8—11)。唯独上帝能废除这一规定或对其作出修订。但是，应当注意的是，当耶稣的门徒在安息日掐麦穗，法利赛人便提出异议，说他们违反了安息日的规定(至少是他们的规定)。耶稣便指出，大卫因为吃了为祭司所存留的陈设饼，也曾违背了安息日的诫命，以此作出了回答。随后，耶稣便转而讨论当时面临的情形，宣告说："安息日是为人设立的，人不是为

安息日设立的。所以人子也是安息日的主。"(可 2:27—28)他明确宣告自己有权对安息日的规定进行修订,而这实际上是一项唯独属于上帝的权柄。

我们看到,耶稣同样也宣称自己与圣父有一种非同寻常的关系,尤其是在《约翰福音》所记载的那些讲论中更是如此。譬如,耶稣宣称自己与圣父原为一(约 10:30)。人们若看见并认识了他,也就看见并认识了圣父(约 14:7—9)。在《约翰福音》8:58 的讲论中,耶稣宣称自己是先存的:"我实实在在地告诉你们:还没有亚伯拉罕就有了我(I am)。"请注意,耶稣并没有说"我曾是" (I was),而是说"我是" (I am)。利昂·莫里斯(Leon Morris)主张,这里暗示"一个有明确开始的人"同"那位永恒者"之间的一种对比。[3]而且,也很有可能,耶稣是在暗示耶和华上帝在《出埃及记》3:14—15 中用"我是自有永有"的表达方式。因为这种情况和《出埃及记》中的情形一样,"我是"乃是用来表达存在的一种方式。尽管耶稣的一些讲论或许对我们而言相当模糊,但这些话被他的对手误解却没有丝毫疑问。在他说过没有亚伯拉罕就有了自己以后,那些犹太人当下的反应就是捡起石头要打他(约 8:59)。诚然,这是一种标志,表明他们认为耶稣犯了亵渎罪,因为用石头打死人是律法对亵渎罪所定的惩罚(利 24:16)。假如他们只是因为耶稣使用令人不悦的话提到了他们就动怒,要用石头打他,那从律法的角度来看,他们就犯了蓄意谋杀的罪。

从某些方面来讲,耶稣自我认识最清楚的标志见于他所受的审判和定罪中。按《约翰福音》的记载,他所受的指控是"因他以自己为上帝的儿子"(约 19:7)。《马太福音》记载,那位大祭司在审判时说:"我指着永生上帝叫你起誓告诉我们,你是上帝的儿子基督不是?"(太 26:63)这是人们在福音书中所能看到的对耶稣的神性所作的明确宣告。

218 耶稣不仅没有对人们控告他自称是上帝的事进行辩驳,而且还接受了自己门徒归给他的神性。最明显的例子,就是耶稣对多马宣告"我的主,我的上帝"(约 20:28)的答复。若情况如此,那这就是一个极好的改变人们误解的机会,但耶稣并没有这样做。

耶稣的自我评价还有其他表示方法。其中一种方法,就是耶稣把自己的话与旧约相提并论,而旧约则是当时的圣经。他反复说道:"你们听见有话说……只是我告诉你们。"(例如,太 5:21—22; 27—28)在这里,耶稣自行将他的话放在了与旧约圣经同等的水平上。耶稣宣称,自己有权柄设立教训权威,就像旧约中

的先知一样。

耶稣也会通过暗示或直接的宣告及行动来表明，他拥有掌管人生死的权柄。在《约翰福音》5:21 中，耶稣便宣告说："父怎样叫死人起来，使他们活着，子也照样随自己的意思使人活着。"或许，其中最有力的话是他对马大所说的话："复活在我，生命也在我。信我的人，虽然死了，也必复活。"(约 11:25)

尤其是，耶稣将那些自我认识的表述用在了自己身上。其中一种表述就是"上帝的儿子"。尽管这一称号可以表达不同的意思，耶稣却"把一种新内容注入了这一称号，用它来表达自己独特的位格以及他与上帝的关系"。[4]它表明，耶稣有一种不同于其他人的、与圣父的相交关系。因此，耶稣乃是在宣告自己有一种独一无二的儿子的身份，这种差别"不仅是量上的不同，而且也是质上的不同，不仅是程度上的不同，而且是类属上的不同"[5]，这一点犹太人是明白的。譬如，我们在《约翰福音》5:2—18 中看到，当耶稣为自己在安息日医好病人辩护，把他的作为和圣父的作为联系起来时，他们就充满了敌意。正像约翰解释的那样："所以犹太人越发想要杀他。因他不但犯了安息日，并且称上帝为他的父，将自己和上帝当作平等。"(18 节)从它前面的经文来看，除非是在某种批判性预设的基础上，似乎很难避免下面的结论：耶稣认为自己与圣父同等，而且有权柄做那些唯独圣父才有权柄做的事。

二、《约翰福音》

当我们对整卷新约圣经进行考察时，就会发现：新约作者论到耶稣的话，完全与耶稣的自我认识以及他所宣称的内容一致。当然，《约翰福音》的显著之处是它谈到了耶稣的神性问题。《约翰福音》的序言特别表达出了这种观念。约翰说道："太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。"他不仅把"道"看成是上帝，而且也把道同上帝区分开来。约翰在这里所描绘的并非一种简单的一神论，或一种形态论的神格一位论(modalistic monarchianism)。这卷福音书中的其余内容支持并强化了序言中的要旨。

三、《希伯来书》

《希伯来书》同样也极为强调耶稣的神性。在这卷书开头的一章中，作者就谈到了圣子是上帝荣耀所发出的光辉，并对他的本性作了精确的描述(来 1:3)。

上帝借着他创造了诸世界的这位圣子(2 节),同样也用他权能的命令托住万有(3 节)。在第 8 节中,作者引用了《诗篇》45:6,把“圣子”称为“上帝”。这里所论证的是圣子超过天使(来 1:4—2:9)、摩西(3:1—6)、大祭司(4:14—5:10)。他之所以超过他们以上,是因为他并非仅仅是一个人,或是一位天使,而是一位更高者,亦即上帝。

四、保罗书信

保罗常常见证他对耶稣神性的信仰。在《歌罗西书》1:15—20 中,保罗写道:圣子是那不能看见之上帝的像;他就是在万有之先,万有也靠他而立的那位(17 节)。在 19 节中,保罗给自己的行文作了一个结论:“因为父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住。”在《歌罗西书》2:9 中,他表达了一种与之非常相似的观念:“因为上帝本性一切的丰盛,都有形有体地居住在基督里面。”

保罗同样也对耶稣此前所宣告的内容作了确证。在旧约圣经中,审判是归给上帝的。尽管保罗在某些场合提到了上帝的审判(如罗 2:3),但他同样也谈到了“将来审判活人死人的基督耶稣”,并说到了基督审判的宝座(林后 5:10)。

我们前面所讨论的一段经文《腓立比书》2:5—11,是对耶稣基督神性的明确宣告。它谈到,耶稣本有上帝的形象(*morphē*)。在圣经和古典希腊语中,这个词指的是“使某一事物成为该物的一系列特点”。正如雷吉纳德·富勒(Reginald Fuller)所主张的那样,这一整段经文所提出的是一种“三重基督论模式”:即耶稣是上帝,他虚己,成为人,并再次被高举到上帝的地位上,或说与圣父同等的地位上。[6]

五、“主”这个词

对基督的神性问题,有一种更普遍的论述形式。新约圣经的作者用 *kyrios*(主)一词来描述耶稣,尤其是描述复活和升天后的耶稣。尽管这个词当然可以在不附带任何基督论含义的情况下使用,但仍有几种考量,它们主张:当这个词用来指耶稣时,表明的是耶稣的神性。首先,在七十士译本(即旧约圣经的希腊语译本)中,*kyrios* 是对耶和华(Jehovah)一词及其代用尊称 *'Ădōnāi* 一词的通常译法。而且,在新约圣经中有几处经文称耶稣为“主”,引用的是旧约圣经中的经文,采用一个希伯来语名字来称呼上帝[例如,徒 2:20—21;罗 10:13(参珥 2:

31—32)；彼前 3:15(参赛 8:13)]。这些经文都表明，众使徒是要在其最高意义上把“主”这个称号给耶稣。

最后，*kyrios* 在新约圣经中既用来指圣父上帝、主权的上帝(如太 1:20，9:38，11:25；徒 17:24；启 4:11)，也用来指耶稣(如路 2:11；约 20:28；徒 10:36；林前 2:8；腓 2:11；雅 2:1；启 19:16)。威廉·查尔兹·鲁宾逊(William Childs Robinson)评论说，当我们把耶稣“称为升高的主时，他也被看为上帝；这样，至于某些经文到底是指圣父还是圣子，就存在某些模糊之处”[7]（例如，徒 1:24，2:47，8:39，9:31，11:21，13:10—12，16:14，21:19，21:14，参见 18:26；罗 14:11)。尤其是对犹太人来说，*kyrios* 暗示基督乃与圣父同等。

六、复活的证据

对某些人来说，我们在致力于论证耶稣神性过程中一直采用的方法似乎本质上缺乏批判性，似乎是在不考虑那些更激进的圣经研究发现的情况下使用圣经。然而，还有另一种确立耶稣神性的方法，一种不会使我们陷入对竞相出现的一个个问题的批判中的方法。我们接下来讨论沃尔夫哈特·潘能伯格(Wolfhart Pannenberg)的基督论，尤其是他在《耶稣——上帝与人》(*Jesus—God and Man*)中所阐发的基督论。他的基督论很大程度上是建立在耶稣基督复活基础上的。

耶稣认为自己与圣父同等，而且有权柄做唯独上帝有权柄做的事。

对于潘能伯格的论述，我们只有将其放在潘氏的启示和历史观中才能理解。对潘能伯格来说，整个人类历史都是启示性的。因此，唯有当历史已经走完了自己的历程时，才可以说启示发生了；因为只有到了那时候，我们才能看清楚它到底是在向何处去。人们会因此认为，历史对我们当下的人来说没有任何启示价值，我们现在所拥有的不过是历史中的一部分片断而已，就像是拼图游戏中的一些小片。然而，耶稣从死里复活，因为它是历史的终结，已经照着所预言的发生了，所以即便是在时间中也仍会给我们启示。[8]

220

潘能伯格主张：对耶稣从死里复活的事件，我们必须从它作为其中一部分的历史传统的观点来看待。鉴于人们把某一事件看成是不变的，而它的解释则随

着时间的改变而改变，这种观点已经成为一种通例，所以潘能伯格就把这两者统一了起来。某一事件的意义，就是这一事件发生的那个时代的人们所赋予它的意义。潘能伯格指出，对耶稣那个时代的犹太人来说，他从死里复活所表明的是上帝的作为。所以，我们必须要问的是它的证据何在。潘能伯格指向了基督教的出现；对此，保罗将其追溯到了耶稣复活后的显现。假如基督教的出现，“只有当人们从末世论对复活的盼望的角度来考察时才能理解；那么，被如此称谓的事件就是一个历史事件，即便我们还并不清楚其中任何具体的细节。”[9]

潘能伯格赞同保罗·阿尔托依兹(Paul Althaus)的观点，认为：在耶稣死后不久，门徒就在耶路撒冷宣扬他从死里复活的消息，这一点非常重要。在初期基督教的群体中，空坟事件必然有可靠的证据。潘能伯格同样也看到：对于基督徒所传的耶稣从死里复活的信息，犹太人并没有提出任何反驳，说坟墓不是空的。[10]因此，我们就有充分的证据来确立耶稣从死里复活的历史性，而这件事本身就是耶稣神性的证据。[11]

第二节　历史上在基督神性问题上出现的偏差

当教会竭力要明白耶稣到底是谁，是怎样的一位，尤其是他与圣父的关系如何时，一些异端观点出现了。

一、伊便尼派

伊便尼派(Ebionism)是一个犹太基督教异端派别，他们否认耶稣神性的真实或本体上的神性。按照伊便尼派的观点，耶稣是一位平常人，具有一种不同寻常却并非超人和超然的义和智慧。他们拒绝童贞女生子的教义，主张耶稣是以正常方式从马利亚和约瑟而生的。[12]洗礼在耶稣的一生中是一个重要事件，因为只是在那一刻，基督才以鸽子形象降在了他身上。这一点与其说是一种位格性、形而上的真实，倒不如说是上帝彰显在为人的耶稣身上的能力和在他身上产生的影响。在耶稣生命接近结束时，基督就从他身上离开了。因此，耶稣主要是一个人，尽管在一段时间中，上帝的能力临在他身上，起着不同寻常的作用。

伊便尼派看待耶稣的观点，有解决对耶稣神性的信仰与一神观之间张力的

特点。然而，伊便尼派却不得不忽略或否认大量圣经材料：所有这些经文都指向他的先存性，由童贞女所生，以及耶稣的地位和功用在本质上的独特性。从教会观点看，这乃极大的妥协。

二、阿里乌派

根据亚历山大主教阿里乌而得名的教导，当时成为教会在耶稣神性问题上所持观点的主要威胁。尽管这种主张在公元 325 年“尼西亚大公会议”以及随后的大公会议上被定了罪，但阿里乌派(Arianism)却仍以各种不同形式流传到了我们这个时代。阿里乌派当前有一个规模巨大且咄咄逼人的流行形式，就是被称为耶和华见证人(Jehovah's Witnesses)的运动。

阿里乌派对耶稣的认识中有一个核心观念，就是耶稣绝对的独特性和上帝的超越性。[13]上帝是万有源头，在整个宇宙中唯有上帝不是受造者。唯有上帝才拥有神性。除了上帝以外，万有都是借着创造行动而有的；借此，上帝从虚无中创造了万有。唯有上帝(阿里乌以此来指称圣父)才不是受造的，才是永恒的。因此，尽管道是受造物中首先被造和最高的，但仍是一种受造之物。尽管道是完全的受造物，并非真的与其他受造物同等，但他却不是自存的。 221

阿里乌派将自己的观点建立在了一种相当广泛的经文基础上。[14]这些经文包括一些似乎表明基督次于圣父的经文(例如约 14:28，在这里，耶稣说：“因为父是比我大的”)，还有一些说到圣子软弱、无知和受苦的经文(例如可 13:32：“但那日子，那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，唯有父知道”)。有一些并不那么极端的观点，被称为半阿里乌派，他们强调道与圣父之间的相似性，而不是他们之间的不同之处。他们愿意说，道与上帝在本质上相似(*homoiousios*)，但却并不是本质相同(*homoousios*)。

对阿里乌派神学思想，有两种重要的回应。其中一种回应，就是关注本章前面所提到的那些证据，它们要么是把基督的神性加以实体化了，要么就是忽略了或不恰当地对待基督的神性。另一种回应，就是对他们用以支持其观点的经文进行更仔细的考察。总之，我们必须提到，阿里乌派已经对所有提到圣子在道成肉身期间服从圣父的经文作了错误解释。圣经中对圣子在功用上暂时服从圣父的描述，已经被他们误解成了有关圣子本质的陈述。

第三节　功能论的基督论

人们对耶稣具有完全的神性这一教义所做的修改，并非全都出自教会历史的最初几个世纪。在20世纪基督论的发展中，有一种颇为吸引人的形式便是"功能论的基督论"。所谓"功能论的基督论"，强调的是耶稣的所为，而不是他的所是。概括起来说，"功能论的基督论"宣称自己纯粹建立在圣经基础上，而不是建立在后期思想中那些形而上的或思辨的范畴基础上，这种范畴往往被视为根植于希腊思想中的范畴。[15]然而，因为"功能论的基督论"忽略了圣经见证中某些特点，又歪曲了另一些观点；所以，对今天来说，它并不是一种适切的基督论。到底情形是否如"功能论的基督论"所宣称的那样，新约圣经更注重基督的功用或作为，而不是他的位格或本质，这一点很值得怀疑。那些本体论上的观念如果在新约圣经中不清晰，也就是不清晰的。基督论若要成为完全适切的基督论，就必须讨论本体论的问题和功用上的问题，并将其统一起来。

第四节　基督神性的含义

基督神性的教义有几个重要含义：

1. 我们可以获得对上帝真正的认识。耶稣说："人看见了我，就是看见了父"（约14:9）。尽管众先知带来了来自上帝的信息，但耶稣乃是上帝。假如我们要认识上帝的慈爱、圣洁、能力，只需着眼于基督。

2. 我们可以获得救赎。耶稣基督的代死足以拯救所有曾活在世上的罪人，因为那代死的不仅仅是一个有限的人，也是一位无限的上帝。他是生命，是生命的赐予者和维系者，他并非必须去死，但他却死了。

222

3. 上帝与人已经再度和好。从上帝那里来的那位，不是天使，也不是人，而是上帝亲自跨越了由罪所导致的鸿沟。

4. 崇拜基督是恰当的。他并非仅仅是受造物中最高的一位，他也是与圣父同质、同荣的上帝。他配得我们的赞美、敬拜和顺服，就如我们所归给圣父的

一样。

假如我们要认识上帝的慈爱、圣洁、能力，只需着眼于基督。

终有一天，每个人都会认识耶稣是谁，他是怎样的一位。凡相信基督神性的人都已认识到他是谁，并会照着去行事：

> 荣美的救主！
> 万国的主宰！
> 你是神子又是人子！
> 荣耀与尊贵，
> 赞美与崇敬，
> 都归给你，从今时直到永远！
>
> （Münster Gesangbuch，1677）

注　释

[1] Adolf Von Harnack, *What Is Christianity*? (New York: Harper and Brothers, 1957), p. 144.

[2] Robert H. Stein, *The Method and Message of Jesus' Teaching* (Philadelphia: Westminster, 1978), p. 114.

[3] Leon Morris, *The Gospel According to John: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), p. 473.

[4] George E. Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), p. 177.

[5] Stein, *Method and Message*, p. 132.

[6] Reginald H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (New York: Scribner, 1965). p. 232.

[7] William Childs Robinson, "Lord," in *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison (Grand Rapids: Baker, 1960), pp. 328—329.

[8] Wolfhart Pannenberg, " Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation," in *Revelation as*

History, ed. Wolfhart Pannenberg(New York: Macmillan, 1968), p. 134.

[9] Wolfhart Pannenberg, *Jesus—God and Man*(Philadelphia: Westminster, 1968). p. 98.

[10] Ibid. , pp. 100—101.

[11] Ibid. , p. 89.

[12] Justin Martyr, *Dialogue with Trypho* 47.

[13] Athanasius, *On the Councils of Ariminum and Seleucia* 16.

[14] Athanasius, *Four Discourses Against the Arians*.

[15] E. g. , Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, rev. ed. (Philadelphia: Westminster, 1963).

第二十五章　基督的人性

223

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 对基督人性教义的重要性作出评价。
2. 考查圣经关于基督人性的身体、情感、理智上的证据材料。
3. 了解早期教会中否认或限制基督人性的观点，如幻影说和阿波利拿里主义。
4. 认识并描述圣经中支持基督由童贞女所生的证据及神学上的重要性。
5. 考查并肯定基督的无罪性。
6. 对耶稣人性的六种含义作出评价。

本章内容提要

尽管基督人性的教义与他神性的教义相比并不是那么有争议，但是，一直以来却仍存在这样几种观点，它们否认或是减缩他的人性。由童贞女所生，即基督借以取得自己人性的途径，作为基督无罪特性的证据具有重要意义。耶稣的无罪性这一问题引起了一个特殊难题。有些人主张说，假如他没有犯罪，那他就不是真正的人。但并不能从中推出这一结论。接受耶稣具有完全的人性，具有多重意义。

本章研究的问题

- 耶稣人性的教义为何具有重要意义？
- 对幻影说及阿波利拿里主义的主张进行解释，以便让那些没有研究过教义或教会史的人能明白这些观点。
- 为什么童贞女生子对基督教神学具有重要意义？
- 假设有人要你为耶稣的无罪性的观念，尤其是为他有可能犯罪的观念进行辩护，你会怎样辩护？

本章大纲

基督人性的重要性

圣经的证据

身体层面的人性

心理层面的人性

围绕基督的人性问题产生的早期异端

幻影说

阿波利拿里主义

童贞女生子

圣经的证据

神学上的重要性

耶稣的无罪性

耶稣人性的含义

224 关于耶稣基督的人性这一话题,从某种程度上讲,并未像他的神性那样引起人们的非常关注和争论。乍看起来,这似乎是一个不证自明的问题;因为不管耶稣基督是什么身份,他肯定是一个人。在20世纪,耶稣的人性并没有像他的神性那样受到人们密切和广泛的关注,而神性问题一直是基要派和现代派之间争论的一个主要话题。对那些没有争论的问题,人们就容易不去讨论它,至少没有像对待那些重要的争议那样,去深入地探讨它。然而,从历史角度来看,耶稣的人性在神学论战中至少和他的神性一样扮演过重要角色,尤其是在早期教会时期更是如此。而且,从实际角度来看,这个问题在某种程度上会给正统神学带来更大的危害。

第一节 基督人性的重要性

对耶稣人性的重要性,我们怎么强调都不为过,因为若这样做,我们的救赎就会受到威胁。我们面对的根本问题是我们与上帝之间的鸿沟。确切说来,这一鸿沟是本体上的鸿沟。上帝如此超越于我们的本质,所以单凭人类的理性无

法认识上帝。上帝若要我们认识他，就必须采取某种主动，使我们能认识他自己。但是，这一问题却并不仅仅是本体论的问题，在上帝和我们之间还有一种属灵和道德的鸿沟，一个由于我们犯罪所造成的鸿沟。我们不能通过自身的道德努力来对付自己的罪，从而将自己提升到上帝的水平。假如我们想与上帝有某种相交，就要通过某种方式与他联合。人们传统上认为，这一问题已经通过道成肉身解决了，借此基督的神性和人性便合一于同一位格中。然而，假如耶稣实际上并非我们中的一员，他的人性和神性没有合一，我们就不能得救。因为借着基督代死所完成的工作的有效性，或至少是对我们这些人的适用性，要依靠基督人性的真实，正如其有效性要依靠他神性的真实一样。

再者，耶稣为人代求的职分需要依靠他的人性。如果基督确实是我们中的一员，经历了作为人的各种试探，那他就会明白且同情我们作为人的挣扎。另一方面，假如基督不是人，或不是一个完全的人，那他就不能像一位祭司那样，为他所代表的那些人代求了。

第二节 圣经的证据

225

一、身体层面的人性

圣经中有充分证据表明，那位为人的耶稣是完全的人，并不缺少我们每个人身上的各种人性质素。我们需要注意的第一点，就是他有完全的人的身体。他是生在地上的，而不是从天而降、突然出现在地上的。他在一位人类母亲腹中受孕成胎，在出生前又如所有胎儿一样受孕育。尽管基督的受孕成胎是独一无二的，因为它并不涉及男人的作用；在此之后，显然和任何一个胎儿经历的过程相同。耶稣同样也有一个典型的家谱，就像《马太福音》和《路加福音》所记的一样。他有自己的祖先，或许从他们那里继承了基因，就像其他人从自己祖先那里继承了基因一样。

不仅耶稣的降生，而且连他的生活也表明他拥有真实的人性。圣经告诉我们："耶稣的智慧和身量，并上帝和人喜爱他的心，都一齐增长。"(路 2:52)他的身量增长，靠的是饮食的滋养。基督肉体的能力并不是无限的。然而，他的身体或许在某些方面远比我们的身体更近乎完美，因为在他身上未受任何罪(不管是我们中常见的原罪还是本罪)的影响。无论如何，耶稣确实像其他人一样，受身体

的各种限制，因为他也拥有生理结构。因此，在他禁食之后，就感到饿了（太 4:2）。他同样也经历了饥渴（约 19:28）。此外，他在出去传道时，也经历了疲劳（约 4:6）；而且，在其他许多事上也是如此。

除了身体上的特征之外，耶稣同样也有众人所具有的情感和理性特质，他思想，推理，也经历了所有的人类情感。

最后，耶稣也曾在肉身中受苦、受死，就像其他人一样。这一点，在整个被钉十字架的故事中非常清楚，但在《约翰福音》19:34 中却尤为清楚。在这里，我们看到兵丁用枪刺入他的肋旁，就有水和血流了出来，表明他已经死了。当然，他在受鞭打时，在被人戴上荆棘冠冕时，在被钉穿双手（或手腕）和双脚时，也曾感到肉体上的痛苦（正像你我所经历的那样真实）。

耶稣人性进一步的标记，是他用“人”来称呼自己。在《约翰福音》8:40 中，我们可以看到一个清楚的宣告：“我将在上帝那里所听见的真理告诉了你们，现在你们却想要杀我这个人。”①其他人同样也用“人”来指称耶稣。保罗在对原罪的论述中就将耶稣和亚当做了对比，并三次用了耶稣“一人”（罗 5:15，17，19）这样的表述。在《哥林多前书》15:21 和 47—49 中，我们也见到了同样的思想和表述。

圣经同样也提到基督取了肉身，亦即成为人。约翰便说道：“道成了肉身，住在我们中间”（约 1:14）。约翰在其《约翰一书》中尤其强调这一点，这样做的目的之一，就是对抗那些不承认耶稣曾亲自成为人的异端：“凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于上帝的，从此你们可以认出上帝的灵来；凡灵不认耶稣，就不是出于上帝。”（约壹 4:2—3 上）

耶稣拥有肉身这一点是显而易见的，因为与他同时代的人都曾对他有所认识。在《约翰一书》1:1 中，约翰便生动说道：“论到从起初原有的生命之道，就是我们所听见，所看见，亲眼看过，亲手摸过的。”约翰在这里是在确立耶稣的人性。他曾经实实在在听见、看过并亲手摸过耶稣。当时，希腊人把触觉看成是一种最根本、最可靠的感觉，因为它是一种直接的感知，在感知者和被感知的对象间没有任何媒介的介入。因此，当约翰说“我们亲手摸过”时，他乃是在强调耶稣在肉

226

① 根据原句直译，中文和合本圣经中无“这个人”。——译者注

身的显现是何等彻底。

二、心理层面的人性

如果从身体意义上讲，耶稣是一个真正的人；那么，从心理意义上讲，他也是一个完全和真实的人。这一点，可以从圣经归给他的尽人皆有的情感及理性特质上看到。他思想、推理，也感受到人所有的情感。当然，他会爱人。有一个门徒被称为“耶稣所爱的门徒”（约 13:23）。耶稣对那些饥饿的人、有病的人或失丧的人充满了体恤和怜悯（太 9:36，14:14，15:32，20:34）。这里用来表达耶稣反应的希腊语单词，字面的意思是“内心被打动了，或他的五脏六腑都为之所动”——耶稣的内心被人的困境所打动。耶稣在被人出卖并被钉在十字架上以前，心里忧伤、难过（太 26:37）。他也经历了喜乐（约 15:11，17:13；来 12:2）。他会有怒气，也会为人忧愁（可 3:5），甚至还会发怒（可 10:14）。

当然，我们应当牢记，这些情感本身并不能够证明耶稣的人性。因为上帝诚然也会有慈爱和怜悯，正如我们在讨论耶稣的本性时所看到的那样，而且也会为罪发怒。然而，在耶稣的反应中却有独特的人性。譬如，他会对人们积极和消极的情形感到吃惊。他对百夫长的信心感到惊奇（路 7:9），也对拿撒勒人的不信感到吃惊（可 6:6）。此外，耶稣内心难过的情形也颇具训诲意义。从这一点上，我们看到了耶稣对各种不同环境，尤其是对自己要经历的死亡，有特别清楚的人性反应。在客西马尼园中，他显然处于挣扎和压抑中，而且显然不愿被人独自撇下（可 14:32—42）。在十字架上，他大声呼喊“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我”（可 15:34），这正是人孤独的表述。

耶稣有一个最明显的人性反应，是在拉撒路的死这一事件中出现的。当看到马利亚和她的同伴都在哭时，耶稣“就心里激动，又甚忧愁”（直译，约 11:33），他哭了（约 11:35）；到了坟墓那里，他又再次心里激动（约 11:38）。[1] 这里的描写非常形象，为了描绘耶稣内心的悲叹，约翰用了一个描述马匹嘶鸣的词。显然，耶稣拥有人的本性，可以感受人的愁苦和痛悔，正像我们所深深感受到的那样。

当我们转而讨论耶稣的理性特质时，我们便发现他拥有相当明显的知识。

---

① 中文和合本圣经作“心里悲叹”，KJV 和 ASV 英文圣经支持这种翻译，而 NIV 和 RSV 以及中文新译本圣经则是本文中所翻译的“心里激动”或感动。——译者注

他知道过去、现在和将来的事，是常人所不能知道的。譬如，他知道自己朋友的心思(加 9:47)，也知道自己仇敌的阴谋(路 6:8)。他知道那个撒玛利亚妇人曾有过五个丈夫，现在又和一个并没有与她结婚的人住在一起(约 4:18)。他知道拉撒路已经死了(约 11:14)。

然而，他的知识并非不受任何限制。耶稣经常会问到一些问题，福音书给我们的印象是：他之所以问问题，乃是因为他不知道。确切地说，有些人，尤其是那些教师，他们对追问的问题已经有了答案。但是，耶稣之所以问问题，似乎是因为他需要了解那些他所不知道的事。[1]譬如，他曾问那个患了癫痫病的男孩的父亲："他得这病有多少日子呢？"(可 9:21)显然，耶稣并不知道这个男孩到底病了多久，而这样的信息对施行恰当医治是必要的。

圣经中的见证甚至还不止如此。至少有一次，耶稣清楚宣告自己不知道一件事。在论到再来时，他说道："但那日子、那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，唯有父知道。"(可 13:32)这直截了当地宣告自己对这件事情无知。

我们必须注意的是耶稣的"宗教生活"。尽管这个问题或许听起来有些奇怪，甚至对某些人来说有些亵渎上帝，但它却是准确的。耶稣在会堂里参加崇拜，而且常按平常的规矩来崇拜(路 4:16)。他的祷告生活是人要依靠圣父来生活的明显标志。耶稣常常祷告。有时，他会长时间迫切祷告，就像在客西马尼园中一样。耶稣在选择自己十二个门徒这一重大行动之前，便整夜祷告(路 6:12)。显然，耶稣感到自己需要依靠圣父来获得引领、力量，需要圣父保守自己脱离凶恶。

227

因此，显然对他的门徒和新约圣经作者来说，耶稣的人性没有丝毫问题。这个问题并不是真正讨论的对象，因为人们很少去争论它(《约翰一书》中的情形则属例外)。那些与耶稣最亲近的人，也就是每天与他生活在一起的人，把耶稣视为与他们一样的完全的人。他们能自己确证耶稣是人；在耶稣复活后，有一次他们对耶稣是否可能是魂的问题出现了争论，耶稣要他们亲自来确证自己人性的真实："你们看我的手、我的脚，就知道实在是我了。摸我看看，魂无骨无肉，你们看，我是有的。"(路 24:39)他们所行的事，耶稣也去行，只是没有犯罪和祈求罪得赦免。他与众门徒一同吃住，他流血，他睡觉，他哀哭。假如耶稣不是人，那所有的人也就都不可能是了。

第三节　围绕基督的人性问题产生的早期异端

一、幻影说

然而，在教会早期的生活中，在对耶稣作为完全的人这一问题的理解上却有过偏差。从《约翰一书》极力反对的那种情形中，我们就已看到了这种偏差。除了一个被称为幻影派的特殊群体外，一种对耶稣人性的根本否定已经渗透到基督教内部的许多运动中，包括诺斯替主义和马西昂主义。[2]

幻影说(Docetism)一名是从希腊语动词 *dokeō* 来的，这个词的意思是“好像或貌似”。这种观点的核心内容是，耶稣不过看上去是人而已。上帝不可能真的成为肉身，因为肉体是邪恶的，而上帝是纯全、圣洁的。超越的上帝不可能与这个邪恶的世界联合。因为上帝是永恒的、不变的，所以上帝的本质不可能有任何改变，而这一本质随着真实的道成肉身必然会发生改变。上帝不可能让自己经历人的生活。耶稣的人性，他的身体特征，不过是幻影，而不是事实。耶稣更像是魂，是幻影，而不是人。[3]

这种特殊的基督论解决了耶稣的神人二性合一于同一位格中这一观念的张力。它对这一问题的解决，是通过主张“尽管基督的神性是真实、完全的，但他的人性只是一种表象”。但是，教会却认识到这种解决方法付出了巨大代价，亦即失去了耶稣的人性，也就因此丢掉了他和我们之间的任何联系。尽管幻影说的影响会以许多不同方式出现，但今天人们却难以找到纯粹的幻影说了。

二、阿波利拿里主义

阿波利拿里是4世纪一位来自叙利亚的主教，他非常注重维护圣子耶稣基督位格的合一性。阿波利拿里推断，如果耶稣基督拥有完全的神性和人性，那他除了拥有上帝的 *nous*(灵魂、心智、理性)外，也必然拥有人的 *nous*。阿波利拿里认为，这种二元论是荒谬的。因此，他建立了一种基于对《约翰福音》1:14(“道成了肉身”)极端狭隘的解读之上的基督论——肉身只不过是人性的一个方面而已。[4]按照阿波利拿里的观点，耶稣是一种混合性的合一体；这个混合体中的一部分(即耶稣的某些成分)是人性的，而其余部分则是神性的。他(亦即“道”)所

取的并非人性的全部，而只不过是肉身，亦即身体而已。然而，这种肉体本身却不能拥有生命，还必须要有一种“生命的火花”来赋予它生命。这就是上帝的道，它取代了人的灵魂。因此，耶稣作为人，是就肉体而言的，而不是就心理而言的。他虽然拥有人性的身体，但却并没有人性的灵魂。他的灵魂乃是神性的灵魂。[5]

228

因此，耶稣尽管是人，却与其他人有所不同。耶稣没有人的意志。因此，他不能犯罪，因为他的人格完全由他神性的灵魂来控制。[6]洛林·伯特纳（Loraine Boettner）做了一个类比，把人的理性移植到狮子身体中，这样造出来的动物就得到了控制，不是由狮子或动物的心理来控制，而是由人类的心理来控制。这是对阿波利拿里耶稣位格观的一种粗糙对比。[7]

阿波利拿里主义（Apollinarianism）显然是解决这一问题的一种天才方法，但却是令人无法接受的。耶稣基督的二性实际上逐渐变成了一性，他神性的灵魂吞没了人性的身体。因此，阿波利拿里的主张在公元 381 年君士坦丁堡大公会议上被定罪。

第四节　童贞女生子

紧随复活问题之后，关于耶稣生平争议和分歧最多的就是童贞女生子，亦即耶稣借以取得人的样式的方法的问题。19 世纪末和 20 世纪初，童贞女生子是基要派和现代派争论最激烈的问题。基要派主张，这一教训是根本的信仰。现代派要么是将其作为非本质或站不住脚的观点而加以拒绝，要么就是用一种不合圣经原意的方式对其进行重新解释。对前者来说，童贞女生子是对耶稣本质的独一性和神性的保证；对后者来说，它似乎是将人们的注意力从耶稣灵性的真实转向了生物学。[8]

我们这里所谈的，实际上是“童贞女怀孕”。我们所谓的“童贞女怀孕”是指，耶稣在马利亚腹中成孕并不是两性结合的结果。马利亚在怀孕时仍是童贞女，而且直到耶稣降生时仍是如此；因为圣经中指出：在耶稣降生之前，约瑟并没有与马利亚同房（太 1:25）。马利亚怀孕乃通过圣灵在她身上超自然的影响，但这并不说，耶稣是上帝和马利亚结合的结果。这也不是说，耶稣的降生不是一种正常的降生。

一、圣经的证据

童贞女生子的教义仅仅是基于两处明确的经文，即《马太福音》1:18—25 节及《路加福音》1:26—38。在新约中还有其他经文有人认为是指向或影射，或以童女生子为前提的，还有《马太福音》(1:23)所引用的《以赛亚书》7:4 节的预言。但是，即便把这些经文全都考虑在内，提到此事的相关经文也为数不多。然而，圣经肯定童贞女生子的既然不是一处，而是两处，这就是足够的证据了。因为我们既然相信圣经是上帝所默示的，是权威，那么，《马太福音》1 章和《路加福音》1 章中的内容就足以叫我们确信童贞女生子是事实了。

二、神学上的重要性

对童贞女生子的重要性，意见多有分歧，即便在那些主张坚持信仰这一教义的人当中情形亦然。当然，在某种程度上，童贞女生子之所以重要，是因为圣经告诉我们这件事确实发生过。不管我们能否认识到童贞女生子的必要性，若圣经告诉我们这件事发生了，那我们相信它发生过就很重要；因为如若不然，我们就是对圣经权威进行无声的批判。但是，我们必须追问，童贞女生子的意义是否体现在某些具体方面呢?

有些人主张，这一教义和道成肉身的教义密不可分。若没有童贞女生子，也就不会有上帝与人之间的联合了。[9]假如耶稣不过是通常的男女两性结合的产物，那么他也就只能成为一个人，而不是一位"神—人"了。但是，情况果真如此吗？假如他有人类双亲，或没有的话，难道就不能既是上帝又是人了吗，正如亚当是上帝亲自创造的那样，耶稣同样也有可能是上帝直接创造的特殊受造物。因此，有可能耶稣虽有人类双亲，却仍有可能是完全的"神—人"。然而，上帝所做的是通过一种特殊创造方式，即提供一种通常由男人来提供的人的因素(因此，就有了童贞女生子)；此外，又提供一种来自上帝的因素(因此，就有了道成肉身)。童贞女生子只需在没有父亲的情况下，生出一个常人就够了。这种情形原本仍有可能发生，无需道成肉身；而且，无需有童贞女生子，原本也可能会出现道成肉身。这里的关键在于：耶稣既是上帝也是人，这件事并不依赖于童贞女生子。

229

人们经常提出的第二种观点认为，童贞女生子与耶稣的无罪性是密不可分的。[10]假如耶稣拥有母亲遗传的特点和父亲遗传的特点，那他就会有一种堕落

的本性，因此也就是一种邪恶的本性，就像我们其余的人一样。但是，这种观点似乎暗示：假如我们无父而生，就将都是无罪的。接下来，这种情形也就意味着两种情形之一：要么(1)父亲，而不是母亲，是堕落的源头，亦即实际上在暗示女人没有堕落的本性(或者说，即便她们有堕落的本性，却并不会把这种本性遗传给人)；要么(2)人堕落的本性不是从我们父母的本性中遗传下来的，而是从使人类繁衍的性行为中而来的。但是，圣经中却并没有任何证据支持后面这种观点。《诗篇》51:5说“在我母胎的时候就有了罪”，不过是说：《诗篇》作者从生命一开始就有了罪。它并不是说，怀孕这件事本身是邪恶的。不幸的是，人们把繁衍行为本身错误地理解成邪恶的，这已经使一些基督徒对性有一种不健康的态度。

因此，我们就剩下了一种选择，亦即罪的遗传是与父亲联系在一起的。但是，这种观点也没有任何圣经依据。尽管有人会从保罗所说的亚当一人的罪使众人都成为罪人(罗 5:12)这句话中找到某些支持，但是，保罗也表明“且不是亚当被引诱，是女人被引诱，陷在罪里”(提前 2:14)。圣经中没有丝毫迹象表明，男人比女人更有罪。

于是，问题就出现了，假如所有人都受了原罪污染，那马利亚难道就不会给耶稣带来任何影响吗？有人论证说，耶稣确实有种堕落的本性，只是没有犯罪罢了。[11]我们需要指出的是，天使对马利亚说：“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你，因此所要生的圣者必称为上帝的儿子。”(路 1:35)这样看来，很有可能，因为圣灵的影响是如此富有能力并且能使人圣洁，所以也就根本不会有马利亚把堕落的本性传给耶稣的情形了。假如没有这种特殊的、使人圣洁的影响，那他也将具有我们众人所有的那种堕落本性。那么，如果圣灵阻止马利亚把败坏的本性传给耶稣的话，难道他就不能阻止这种败坏的本性从约瑟传给他吗？我们便得出结论，耶稣的无罪性并不是依靠童贞女生子。

230

第三种主张认为，尽管童贞女生子并不是道成肉身或基督无罪性的根本要素，但它却有极为重要的作用，因为它象征着道成肉身的真实。[12]童贞女生子是一种证据，就像其他神迹奇事，尤其是从死里复活那样，为要证明基督的超然属性。基于这一点，童贞女生子并不必然是本体论上的，也就是说，童贞女生子并不是耶稣基督成为上帝所必需的。然而，若从认识论角度来说，它却是必需的。也就是说，是为了让我们认识耶稣基督是上帝所必需的。

支持第三种主张的论据在于，《使徒行传》中的福音性讲道并没有提及此事。

因此，完全有可能，童贞女生子并不是一项最重要的教义（亦即，它不是救赎所必不可少的）。它是一条次要或支持性的教义，帮助我们来建构或持守对那些必不可少的教义的信念，或强化那些见于其他教义中的真理。

1. 童贞女生子的教义是要提醒我们，我们的救赎是超自然的。约翰说，凡相信他并领受权柄成为上帝儿女的人，“不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，是从上帝生的。”（约 1:13）这里所强调的是，我们的救赎不是透过自己的努力得来的，也不是我们自己所成就的。因此，童贞女生子同样也指向世人的无助，即便是在这一过程中迈出第一步，也是如此。人不仅没有办法确保自己的救赎，他们甚至无法把这位救主引入自己的社会中。

2. 童贞女生子同样也提醒我们，上帝的救赎完全是出于恩典的赐予。在马利亚身上没有丝毫特别配得之处。当然，马利亚表现出了可供上帝使用的特质，譬如她对上帝的信心和献身（路 1:38、46—55）。但是，她实际上并没有任何可以奉献的东西，甚至连一位丈夫也还没有。这样一个显然无法生育儿子的人，竟然蒙拣选来生下上帝的儿子，这就提醒我们，救赎并不是由人做成的，而是上帝恩典的赐予，是人所不配得的。

3. 童贞女生子是耶稣基督作为独一救主的证据。尽管没有童贞女生子，仍然可能会有道成肉身，但这种降生（或至少是受孕）的奇妙性质有助于说明：耶稣基督是，或者说最起码是上帝用一种特殊方式拣选出来的、极不寻常的人物。

4. 这是上帝拥有掌管自然的主权的另一明证。在一些场合中（如在以撒、撒母耳、施洗约翰出生的例子中），当那位母亲不能生育或过了生育年龄时，上帝赐给她们一个儿子。的确，这些都是神迹性的出生。在童贞女生子这件事上，上帝能成就那在人看来不可能的事，象征着他有能力赐给罪人新生命，而这在人看来是不可能的。因为耶稣谈到救赎时说：“在人这是不能的，在上帝凡事都能。”（太 19:26）

第五节　耶稣的无罪性

围绕耶稣人性的另一个重要问题是：他是否犯过罪，抑或说实际上他是否可能会犯罪呢。在这个问题上，圣经非常明确。《希伯来书》的作者说：耶稣“也曾

凡事受过试探,与我们一样;只是他没有犯罪”(来 4:15)。圣经把耶稣描述成“圣洁、无邪恶、无玷污、远离罪人、高过诸天的大祭司”(来 7:26),“无瑕无疵”(9:14)。深深认识耶稣的彼得宣称他为“上帝的圣者”(约 6:69),并教训人们说他“并没有犯罪,口里也没有诡诈”(彼前 2:22)。约翰曾说到“在他并没有罪”(约壹 3:5)。保罗也曾宣告说基督“不知罪”(林后 5:21)。

231 耶稣自己曾明确表示或暗示自己是义人。他问自己的听众:“你们中间谁能指证我有罪呢?”(约 8:46)没有一人回答。他教训自己门徒要承认自己的罪,求上帝赦免;但圣经却没有记载耶稣自己曾认过罪,并祈求过上帝的赦免。除了有人控告他亵渎上帝外,人们并没有控告他犯了罪;当然,如果耶稣是上帝,那他所做的(如,他宣告赦免人的罪)也就不是在亵渎上帝了。尽管这并不是耶稣基督无罪的绝对证据,但圣经中却有大量证据表明他并未犯当钉十字架的罪。彼拉多的妻子受了警戒说:“这义人的事你一点不可管”(太 27:19);那个被钉十字架的强盗说:“这个人没有作过一件不好的事”(路 23:41);甚至连犹大也说:“我卖了无辜之人的血是有罪了。”(太 27:4)我们的必然结论是,圣经普遍见证耶稣没有犯罪。[13]

耶稣并不只是像我们一样的人;他更具人性。

但是,有没有可能耶稣曾经犯过罪呢?圣经告诉我们,上帝不会作恶,也不会试探人(雅 1:13)。那么,是否真有可能耶稣虽然是上帝却会犯罪呢?倘若不是这样,那耶稣所受的试探是真的吗?我们在这里所面临的是信仰中最大的奥秘之一,亦即耶稣神人二性之间的关系问题。对这个问题,我们将在下一章进行更仔细的探讨。然而,我们在这里指出尽管他可能会犯罪,但他肯定没有犯罪,乃是妥善之举。[14]尽管会有真实的挣扎和试探,但结果却总是确定的。

一个不会屈服于试探的人,是否真的会感受到试探呢?利昂·莫里斯主张,一个抵挡过试探的人才会知道它有多么强大。“没有犯罪”,指向的是一种更强烈的试探,而不是一种轻描淡写的试探。“一个屈从于某种试探的人,并未感到它有多么强大。当试探还没有用尽自己的伎俩时,他就已经屈服了。只有那没有屈服于试探,就这一试探无罪的人,才晓得这试探有多强大。”[15]

但是,问题仍然存在,“一个不犯罪的人是真正的人吗?”假如我们的答复是

"不是",那我们就是在主张罪是人本质的一部分。对于这种观点,任何相信人是上帝所造的人都必须以异端视之;因为若是这样,上帝就会因此成为罪的原因,亦即成为一个本质邪恶之禀性的创造者。因为我们所坚持的观点是:与此相反,罪并不是人本性的一部分,我们不应该问:"耶稣是和我们一样的人吗?"而是应该去问:"我们是和耶稣一样的人吗?"因为我们每个人所拥有的本质并不是纯粹的人的本质。上帝所创造的真正人性,在我们身上已经被败坏和污损了。古往今来,只有三个纯粹的人:亚当和夏娃(在堕落之前),以及耶稣。我们其他所有人拥有的不过是破碎、败坏了的人性。耶稣并不只是像我们一样的人,他更具人性。我们的人性并不能作为衡量耶稣人性的标准。他真正的、没有掺杂的人性,是衡量我们的标准。

第六节　耶稣人性的含义

对于基督教信仰和神学来说,耶稣具有完全的人性这一教义有极为重要的意义:

1. 耶稣的赎罪代死,实在是对我们有益的。对人类来说,谁被钉在十字架上并不是某种局外的事。他是我们中的一员,因此他实在能为我们献祭。正如旧约中的祭司那样,耶稣是一位为自己同胞献祭的祭司。

2. 耶稣能真正体恤我们,为我们代求。他经历了我们会经历的一切。当我们饥饿、疲乏、孤独时,他完全理解我们,因他也曾凡事受过试探(来 4:15)。

3. 耶稣彰显了人类真实的本性。尽管我们有时会对自身及周围人进行考察和归纳推理,从中得出到底何为人的结论,但这些只是人性不完全的例子。耶稣不仅告诉我们何为完美的人性,而且已经将它彰显。

4. 耶稣可以成为我们的榜样。他并不是某位天国明星,而是住在我们中间的一位。所以,我们可以将他作为基督徒生活的榜样。圣经为人的行为设立的标准,对我们来说难以达到,但在他身上却成为了可能。当然,这必须依靠上帝的恩典。耶稣知道必须向圣父祷告,也要依靠他,这件事就表明:我们同样也必须依靠他。

5. 人性本善。当我们倾向禁欲主义,把人的本性尤其是身体方面的本性看

成某种与生俱来的恶，或者至少次于属灵或非物质性的事物时，有一件事，即耶稣曾亲自取了我们完全的人性，就会提醒我们：人之为人并不是恶的，而是善的。

6. 上帝不是彻底超然物外的。他并没有远离人类的尘嚣之上。假如他能一度作为真正的人住在我们中间，那他今天仍然能住在我们中间，并在人类中间行事，这就不足为奇了。

我们要与约翰一同欢欣喜悦，因为上帝道成肉身是真实完全的："道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。"（约 1:14）

注　释

[1] Leon Morris, *The Lord From Heaven: A Study of the New Testament Teaching on the Deity and Humanity of Jesus*(Grand Rapids: Eerdmans, 1958), p. 45.

[2] Tertullian, *On the Flesh of Christ* 5.

[3] J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*(London: Methuen, 1903), p. 80.

[4] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*(New York: Harper and Row, 1960), p. 291.

[5] Ibid., p. 292. 在这里，对于到底阿波利拿里是一位二元论者还是一位三元论者，人们有争议。为了简单起见，我们将把他当作二元论者来看待。

[6] Ibid., p. 293.

[7] Loraine Boettner, *Studies in Theology*(Grand Rapids: Eerdmans, 1947). p. 263.

[8] Harry Emerson Fosdick, *The Man From Nazareth as His Contemporaries Saw Him*(New York: Harper and Brothers, 1949), pp. 158—160.

[9] Tertullian, *Adversus Marcionem* 4. 10，卡尔·亨利的观点与这种立场接近，他说道："当然，人们或许会承认，童贞女生子并不能简单直白地等同于道成肉身，就像空坟墓不能简单地等同于耶稣基督的复活一样。对于某一事件的肯定，并不能构成对另一事件的肯定。然而，这两者之间却有密切的联系，实际上是密不可分的，以致若否定了童贞女生子或空坟墓，就有可能对道成肉身或基督复活的教义提出质疑；否则，我们就必须用一种不同于圣经或历史上的教训的方式来肯定此事。我们或许应该把童贞女生子描述成道成肉身事件的根本的、历史性的标志，它不仅是对道成肉身的耶稣基督的神性和人性的类比，而且也会显明上帝救赎之工的本质、目的和影响"（参见"*Our Lord's Virgin Birth*," *Christianity Today*, 7 Dec, 1959, p. 20）。

[10] James Orr, *The Virgin Birth of Christ*(New York: Scribner. 1907), pp. 190—201; Hans von Campenhausen, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*(Naperville,

Ill.: Alec R. Allenson, 1964), pp. 79—86.

[11] 卡尔・巴特似乎持这种立场,耶稣自己也取了和我们一样的堕落本性;他之所以无罪,乃在于他从未犯罪 (*Church Dogmatics* [Edinburgh: T. and T. Clark, 1956], vol. 1, part 2, pp. 151—155)。

[12] Edward J. Carnell, "The Virgin Birth of Christ," *Christianity Today*, 7 Dec. 1959. pp. 9—10.

[13] 当然,有人会争辩说:耶稣确实犯了罪。在这些人当中, Nels Ferré 从耶稣的行动中看到了他缺乏对圣父完全的信靠,这就构成了不信的罪。但是,Ferré 的解经却是错误的,而且他对罪的观点受到了存在主义的,而不是合乎圣经的影响。参见 *Christ and the Christian* (New York: Harper and Row,1958), pp. 110—114。

[14] 这种情形叫人想起我们对自由意志的讨论,尽管我们可以自由选择,但上帝已经设定了我们的选择(参见边码 115—117 页)。

[15] Morris, *Lord From Heaven*, pp. 51—52.

第二十六章　基督位格的合一

233 **本章目标**

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 描述基督神人二性合一于一位格耶稣中的重要意义，以及这种合一所牵涉的复杂性。
2. 论证与耶稣基督位格的合一有关的圣经材料的认识。
3. 认识并描述人们在解释耶稣基督位格方面所做的五种努力。
4. 明确表述你对二性合一于耶稣基督一位格中的全面理解，及其对基督教神学的意义。

本章内容提要

耶稣基督位格的教义并没有终结于描述他的神性和人性这一点上。神人二性的合一对理解基督教神学具有广泛意义。通过人类学研究，人们一直试图要么否认耶稣基督神人二性的合一，要么过分强调耶稣基督神人二性的合一。然而，圣经和历史材料却支持基督在一个位格中既具有人性也具有神性的观点。

本章研究的问题

- 人性和神性合一于一位格中何以成为可能，为什么说这是必要的？
- 圣经如何解释耶稣基督位格的合一性？
- 对耶稣基督的位格问题，聂斯脱利派和欧迪奇派持什么意见，他们之间又有何区别？
- 理解二性合一于一位格的教义有哪些必需的要素？

本章大纲

耶稣位格合一性的重要性与困难

圣经材料

早期的错误理解

聂斯脱利主义

欧迪奇主义

解决这一问题的其他尝试

嗣子论

虚己论

动力论的道成肉身教义

二性合一于一位格教义的基本原则

第一节　耶稣位格合一性的重要性与困难

234

我们虽然已经得出了结论,耶稣既是完全的神也是完全的人,但却仍然面临一大难题:神人二性在一位格中的关系问题。这是所有神学问题中最困难的问题之一,可以与三位一体以及人的自由意志和上帝主权的悖论这两大难题相提并论。它同样也是最重要的问题之一。我们已经解释过,就一般而论,基督论之所以重要,是因为它成了连接上帝和人之间那种形而上的、道德的与属灵鸿沟的桥梁。要成为连接这一鸿沟的桥梁,就要依靠神人二性在耶稣基督里的合一。因为耶稣如果既是上帝又是人,而这二性却没有合一,那么,这个鸿沟虽然缩小了,却仍然存在。上帝和人之间的分离仍是一个尚未克服的困难。因为若要使人类可以得到耶稣在十字架上成就的救赎,这一工作就必须是作为人的耶稣的工作。但是,若要使这一工作具有无限价值,在一位无限、完全圣洁的上帝那里成为补赎世人罪债所必需的工作,那它必须同时也是作为上帝的基督的工作。这位救主的代死假若不是合一的"神—人"的工作,那它要么是在这方面不足,要么就是在那方面不足。

神人二性合一于耶稣基督一位格的教义之所以难以理解,是因为它把两种定义上互有冲突的属性放在了一起。如果基督是上帝,那他就必然知道一切事。如果基督是上帝,那他就必然能做成与他神性相配的事。如果基督是上帝,那他就必然能同时临在于各处。但是,另一方面,如果他是人,那他的知识就是有限

的，他就不可能做所有的事，在某个时间也就只能局限在某个地方。因为一个人同时既是无限的又是有限的，这似乎是不可能的。

因为圣经中在这方面可供使用的材料相对很少，所以这个问题就更复杂了。我们在圣经中没有任何关于神人二性关系的直接陈述。我们所做的就是从耶稣的自我观念、他的作为以及关于他的各种教训中来推论。

第二节　圣经材料

235　我们会从耶稣思想、作为和目的的二元性来着手讨论。通过对比，圣经中有些经文表明，在上帝完全的神性中有多元性存在，譬如，《创世记》1:26 记载："上帝（单数）说：'我们要照着我们（复数）的形象，按着我们（复数）的样式造人。'"相似的经文也见于《创世记》3:22 以及 11:7 中，却并没有单复数形式上的变化。除了耶稣向圣父祷告以外，在《诗篇》2:7 及 40:7—8 中，也有三位一体中的一个位格向另一位格说话的例子。但是，耶稣论到自己时却总是用单数。这一点，在《约翰福音》17 章的祷告中尤为明显。在这里，耶稣说他与父原为一（21—22），却丝毫没有谈及自身里面的复杂性。

要架起连接上帝和人之间那种形而上的、道德的和属灵鸿沟的桥梁，因此也就是我们救赎的桥梁，就要依靠神性与人性在耶稣基督里的合一。

圣经中有些经文间接提到了耶稣的神性和人性问题，但仍明确指向了同一个目标。其中，有《约翰福音》1:14（"道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理"）、《加拉太书》4:4（"上帝就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下"）、《提摩太前书》3:16（"上帝在肉身显现，被圣灵称义，被天使看见，被传于外邦，被世人信服，被接在荣耀里"）。最后一处经文尤为重要，因为它既提到了耶稣基督在地上的道成肉身，又提到了他之前和之后在天上的存在。

圣经中还有其他经文以这种方式提到了耶稣基督的作为，如此来澄清这一作为不仅仅是他人性的作为，或他神性的作为，而是这一合一主体的作为。譬如在提到基督的作为时，约翰说道："若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是

那义者耶稣基督。他为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪。"(约壹 2:1—2)耶稣这一不仅以他的人性为前提的(4:2)，而且也以他的神性为前提的(4:15，5:5)作为，是一个位格的作为，而这一位格在同一卷书中则被描述成圣父所差来作世人救主的那位(4:14)。我们所看到的是一个以神人二性为前提的合一的位格。

此外，在这卷书中还有几段用某个称号来指称耶稣的经文，是具有高度启发性的。譬如，保罗说："这智慧，世上有权有位的人没有一个知道的；他们若知道，就不把荣耀的主钉在十字架上了。"(林前 2:8)在《歌罗西书》1:13—14 中，保罗写道："他(圣父)救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到他爱子的国里；我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免。"在这里，圣子君王的身份被放在了与他肉身被钉十字架和复活的救赎之工同等的地位上。与之相反，耶稣用来指自己在地上传道之工的"人子"称号，则出现在了那些用来指他属天身份的经文中；譬如，在《约翰福音》3:13 中，"除了从天降下仍旧在天的人子，没有人升过天。"在这些经文中，没有任何内容与"耶稣基督这一位既是地上的人也是先在的上帝道成肉身"这一立场相矛盾。其中也没有任何地方暗示这二性会交替引导他的行动。[1]

第三节　早期的错误理解

对神人二性之间关系问题的反思，在教会历史上出现相对较晚。从逻辑上讲，在此以前出现的是对基督神人二性的真实与完全的探讨。教会一解决了这些问题，在尼西亚大公会议(公元 325 年)和君士坦丁堡大公会议(公元 381 年)上，讨论神人二性之间的关系问题就成了合宜之举。实际上，争论的问题是："宣告耶稣既是完全的神，也是完全的人，其意义到底何在。"在提出可能答案并对其进行考察的过程中，教会拒绝了其中的某些主张，将其视为不妥之举。 236

一、聂斯脱利主义

对这一问题作出答复的一位神学家是聂斯脱利(Nestorius)，他是君士坦丁堡的主教。显然，这种观点被教会定罪，因为聂斯脱利偏离了正统教会的立场，或许在聂斯脱利的追随者中仍然有人坚持这种观点。[2]然而，那些一流的学者却

判断说，聂斯脱利本人并不是一位“聂斯脱利主义者”，但由于人们选词不当，加上激烈的敌对，便导致了对他的观点不公正的定罪。[3]

公元428年，聂斯脱利就任大主教后不久，就不得不为将马利亚称为“上帝之母”(*theotokos*,God-bearing)是否恰当的问题来进行评判。聂斯脱利并不愿意去这样做，除非将“上帝之母”(*theotokos*)这个词同时和另一个词“人之母”(*anthrōpotokos*)一起连用。尽管他的观点在那个时代并不是唯一的，但语词选择的不当给聂斯脱利带来了麻烦。他主张，上帝不可能有母亲，当然也就没有任何受造物能生出上帝中的一个位格来。因此，马利亚并没有生出上帝，她所生的是一个作为上帝工具的人。尽管聂斯脱利后来承认他认同《卡尔西顿信经》的表述（二性合一于一位格），但更愿意用一个术语“联合”(conjunction)而不是“合一”。或许，对聂斯脱利思想最可能的表述是：尽管他并非有意识地坚持或公开地教导基督位格中存在着分裂，但他所说的却似乎暗示了这一点。[4]从聂斯脱利的表述以及人们对他所主张的观点的反应中，便出现了传统上认为聂斯脱利是异端的印象，认为他将“神—人”分裂成了两个位格。其观点在以弗所大公会议（公元431年）上被定为异端。

二、欧迪奇主义

欧迪奇(Eutyches,约公元375—454)是君士坦丁堡一所修道院的院长。要确定欧迪奇的教义到底是什么并非易事。他宣称，主耶稣基督在降生之后，只拥有一性，亦即出于上帝成为肉身而为人的特征。尽管欧迪奇拒绝接受神人二性的教义，将其看作与圣经以及教父们的主张相矛盾，他却承认童贞女生子，并肯定基督既是完全的上帝也是完全的人。他的基本主张似乎是，在道成肉身之前有神人二性存在，但在道成肉身之后就只有一性存在。[5]

欧迪奇的观点成为一场运动的基础，这一运动教导说：耶稣的人性被他的神性所吸收，以致实际上是被消解了。欧迪奇主义实质上是幻影说的一种形式。有一种不同的解释认为，耶稣的神性和人性已经融合成了某种颇不相同的东西，第三种本质，是一种混合物。尽管他的思想很混乱（至少在他的表述上是这样），但这或许是欧迪奇自己所主张的观点。

第四节　解决这一问题的其他尝试

一、嗣子论

为了解决神人二性合一于一位格的难题，早期有一种反复出现的努力就是嗣子论（adoptionism）。若用一种最简单的方式来表达，这种观点认为：拿撒勒的耶稣在其早期生活中只是一个人而已。然而，在他生命中的某一时刻，或许是在耶稣受洗时（或许是在他从死里复活时），上帝“收纳”他为自己的儿子。这种观点与其说是上帝成为人，倒不如说人成为上帝。[6] 为了支持这种立场，嗣子论者专注于圣经中关于耶稣是上帝所生的儿子的观点（如约 3:16）。然而，那些严肃对待圣经中完全的教训的人，清楚这种观点中存在的重大障碍到底在哪里，其中包括基督的先存，在创世以前受生，以及童贞女生子。

237

二、虚己论

在 19 世纪，有人主张说，理解道成肉身的关键在于圣经中“（耶稣）虚己”（腓 2:7）这一表述。按照这种被称为虚己论（kenoticism）的主张（“虚”或“倒空”的希腊文是 *kenoō*），耶稣自己所倒空的乃是上帝的形象（6 节）。三位一体中的第二个位格将自己明显属乎上帝的属性（如全能、全在等）放下，取了人的形象。实际上，道成肉身就在于其中的部分神性被人性所取代了。[7] 他的道德属性，譬如慈爱与怜悯则得以保留下来。虚己说同样也主张，基督并非同时既是上帝也是人，而是交替性出现的。就某些属性而言，他是上帝，随后就成为人，接着又成为上帝。尽管这种观点解决了一部分困难，但它却并不能解释我们前面所引用的证据，亦即圣经作者把耶稣看成既是上帝也是人的观点。进一步而言，尽管这种主张有些新意，但一种明显的连续道成肉身的暗示（参见提前 3:16），与这种理论的主张相矛盾。

三、动力论的道成肉身教义

最后一种试图解决神人二性合一于一位格问题的努力，或许可以称为动力

论的道成肉身教义(the Doctrine of Dynamic Incarnation)。这种观点主张:上帝在“神—人”中的临在,并不是以三位一体中第二位格与一个个体性的人即拿撒勒人耶稣位格性的实体联合形式出现的。确切地说,应该把道成肉身视为上帝的能力在耶稣这个人身上的临在。[8]按照这种道成肉身的解释,基督和我们之间的区别只是数量上的,而不是本质上的。但是,必须注意的是,这种观点与圣经中几处重要经文互相冲突:上帝的丰盛有形有体地居住在耶稣基督里面(西2:9);基督的先存性(约 1:18, 8:58),以及耶稣基督儿子身份的独一性(约 3:16)。

第五节 二性合一于一位格教义的基本原则

针对解决基督论中二性一位格难题的各种努力,我们已经做了评述。对这一教义的经典陈述,亦即整个基督教界的标准,则是在公元 451 年卡尔西顿的大公会议上形成的。这一陈述说:

> 是同一基督,是子,是主,是独生的,具有二性,不相混乱,不相交换,不能分开,不能离散;二性的区别不因联合而消失,各性的特点反得以保存,会合于一个位格,一个实质之内,而并非分离成为两个位格,却是同一位子,独生的,道上帝,主耶稣基督;正如众先知论到他自始所宣讲的,主耶稣基督自己所教训我们的,诸圣教父的信经所传给我们的。[9]

这一陈述强调位格的合一与二性的会合与独立。但是,这种表述却只能加大张力。因为神人二性间的关系到底是什么?在不把耶稣基督分裂成两个位格,每个位格均有其一套独立属性的情况下,二性又何以保留下来呢?我们如何能主张耶稣是一个位格,有一个核心意识,而又无需面对这二性的混合或混乱呢。遗憾的是,《卡尔西顿信经》的结论从本质上讲是否定性的,“不相混乱,不相交换,不能分开,不能离散”。它只告诉了我们,“二性合一于一位格”的意思不是什么。从某种意义上讲,这不是一个答案,而是一个问题。我们必须进一步追问,道成肉身教义最根本的原则到底是什么,我们应该如何来理解他们?其中,有几个关键之处,可以帮助我们理解这一极大的奥秘。

238

(1) 道成肉身与其说是放弃他的神性，倒不如说是取得人性。《腓立比书》2:6—7 常常被人们看成是耶稣自己倒空了某些神圣属性，甚至是他的神性本身。按照这种解释，他成为人是通过成为某种次于上帝的存在方式达成的。然而，在我们对《腓立比书》2:6—7 节所作的解释中，耶稣所倒空的并不是他神性的 *morphē*，亦即上帝的本性。这一段经文绝不是说，基督不再拥有神性了。当我们考虑到《歌罗西书》2:9 的内容时，这一节就变得清楚了："因为上帝本性一切的丰盛，都有形有体地居住在基督里面。"那么，这段经文中说耶稣"虚己"又是什么意思呢？

有些人主张说，耶稣虚己是借着将自己的神性注入他的人性中完成的，正像一个人把一个杯子中所盛的东西注入另一个杯子中一样。然而，这种观点并没能指出：耶稣从中将自己的神性倒出来，注入他人性中的器皿到底是什么。有一种研究《腓立比书》2:6—7 的方式，就是把"取了奴仆的样式"这个分词短语看成是对虚己的详尽解释。我们可以把 7 节的前一部分译成"他反倒借取了奴仆的形象虚己"。这个分词短语是对耶稣虚己的一种解释，或者说他所做的什么构成了虚己。尽管这段经文并没有指明到底他所倒空的是什么，但是值得注意的是"奴仆的形象"和"与上帝同等"形成了鲜明对比。于是，我们便可得出结论，耶稣自己所倒空的是与上帝同等的地位，而不是上帝的形象。尽管他在本质上并非不再是上帝，但从功用的角度，他在道成肉身这段时间却稍逊于圣父。

(2) 神人二性的合一意思是指，它们并不是单独起作用的。耶稣并不会在某些时候运用自己的神性，而在另一些时候则运用自己的人性。他的作为一直都是出于他"神性—人性"的作为。这是理解他的人性加在神性上的功用限制的关键。譬如，他仍有能力临在于各处(全在)。然而，作为一个道成肉身的人，他因为拥有了人的身体在行使这一权柄上受到了限制。这一点不应该看成是对三位一体第二个位格的权柄和能力的减弱，而应该看成是一种由处境引起的对他行使权柄和能力的限制。

尽管耶稣在本质上并非不再是上帝，但从功用的角度，他在道成肉身这段时间却稍逊于圣父。

试想一下下面这个类比。世界上跑得最快的运动员参加了一场用三条腿赛

跑的比赛。在比赛过程中，他必须把自己的一条腿和自己的同伴绑在一起。尽管他的身体素质并没有减弱，但是他参加赛跑时所处的环境却受到了限制。即便他的同伴是世界上跑得第二快的人，他们所用的时间也远比他们单独竞赛要慢得多。

这就像基督道成肉身的情形一样。正如这位赛跑选手能不松开自己的绑绳，而是选择在比赛过程中限制自己一样，基督的道成肉身也是一种心甘情愿、自己选择的限制。他并非必须取得人性，但他却选择要在道成肉身这段时间这样做。

(3) 在思考道成肉身这一事件时，我们绝不能从传统观念中对人性和神性的理解入手，而是要认识到：只有在耶稣基督里，才能对神性和人性有最全面的认识。有时候，我们会用一种实际上不可能的预设来研究道成肉身这一问题。我们知道人性是什么，也知道神性是什么；当然，这两者若从定义上讲是不可以融合的。一个是有限的，另一个是无限的，但这就是以一种错误方式入手。我们对人性的理解，是通过一种对自身和其他人进行归纳考察的方式，照他们的样子来认识的。但是，我们当中却没有一个人是上帝当初所希望的那种人，或者是当时他手所造成的那种人。人的本性已经因亚当、夏娃犯罪而败坏了。当我们说耶稣借着道成肉身取了人性时，并不是在讨论这种人性。因为耶稣的人性并不是有罪之人的人性，而是亚当夏娃从受造到堕落之前的人性。这个问题并不在于耶稣是不是完全的人，而在于我们是不是完全的人。他并不只是像我们一样的人，他比我们更具有人性。从属灵的角度讲，他就是我们将来得了荣耀之后所拥有的人性样板。耶稣最完全地启示出了真实的人性。

239

耶稣基督同时也是我们认识神性最好的资源。我们会臆测自己知道上帝是什么样子。但是，只有在耶稣基督里，上帝才被最完全地启示了出来，为人们所认识。正如约翰所说："从来没有人看见上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来。"(约 1:18)因此，我们对神性的认识，主要是通过上帝在耶稣基督里的启示而来的。

就神性和人性合一的可能性而言，我们内心应当对圣经为我们所描述出来的人性有一个清楚认识。作为上帝的形象，人已经是最像上帝的受造物了。完全有可能，上帝照着自己形象造人的目的就是要为将来有一天道成肉身做好铺垫。

(4) 重要的是，要看到道成肉身的起头是自上而下，而不是自下而上的。我们理解道成肉身的一部分困难就在于，我们实际上是在问自己一个人何以能够曾经是上帝，就好像这是关乎人成为上帝，或者把神性加在了人性上面的一件事。然而，上帝成为人(抑或更确切地说，是给他的神性加上人性)，并非是不可能的。上帝是不受限制的上帝，因此既然卑微的人不能升高，变得更伟大一点，更高尚一点，他就能降卑来俯就卑微的人。既然实际的情形是：人不能升高成为上帝，上帝也不会把人提升为上帝；那么，毋宁说，上帝降卑来取得人性，使我们有能力来认识道成肉身的真理。

(5) 把耶稣看成一位非常复杂的人，也会对我们有所裨益。在我们所认识的人当中，有些人相对简单。另一方面，还有些人却会有更复杂的人格。他们或许拥有更广泛的人生经历，更加多样的教育背景，或更复杂的情感构成。假如我们想象把这种复杂性推演到一个无限的地步，似乎就可以一瞥“耶稣的人性”(personality of Jesus)，亦即他的二性一位格。因为耶稣的人性中包括那些构成神性的特质和属性。固然，这样做会存在困难，因为这些特质与人所拥有的特质并非仅仅是程度上的差别，而且也是类属上的差别。这一点有助于提醒我们，耶稣并不仅仅是人性和神性混合而成的某种第三者(*tertium quid*)。毋宁说，他是一个位格，除了他所拥有的神性外，他还拥有所有完全、无罪的人性。 240

我们已经看到了圣经真理中的几个维度，这些都会有助于我们更好地理解道成肉身。有人曾经谈到，世界上只有七种最基本的笑话，每种笑话都不过是它们中一个的变形而已。对有关耶稣位格问题的异端，我们也可以有一个相似的表述。基本上有六种异端，它们全部都出现在基督教的最初四个世纪中。正如图 3 表示的那样，他们要么是否认耶稣神性的真实(伊便尼派)，要么就是否认它的完全(阿里乌派)；要么是否认耶稣人性的真实(幻影派)，要么就是否认它的完全(阿波利拿里主义)；要么是分裂他的位格(聂斯脱利派)，要么就是将他的神人二性混合起来(欧迪奇主义)。任何对基督位格正统教义的偏离，都只不过是这些异端的变形而已。尽管我们要把这一教义的内容阐述清楚仍有些困难，但完全忠于圣经中的教训，却会帮助我们小心地避免这些歪曲。

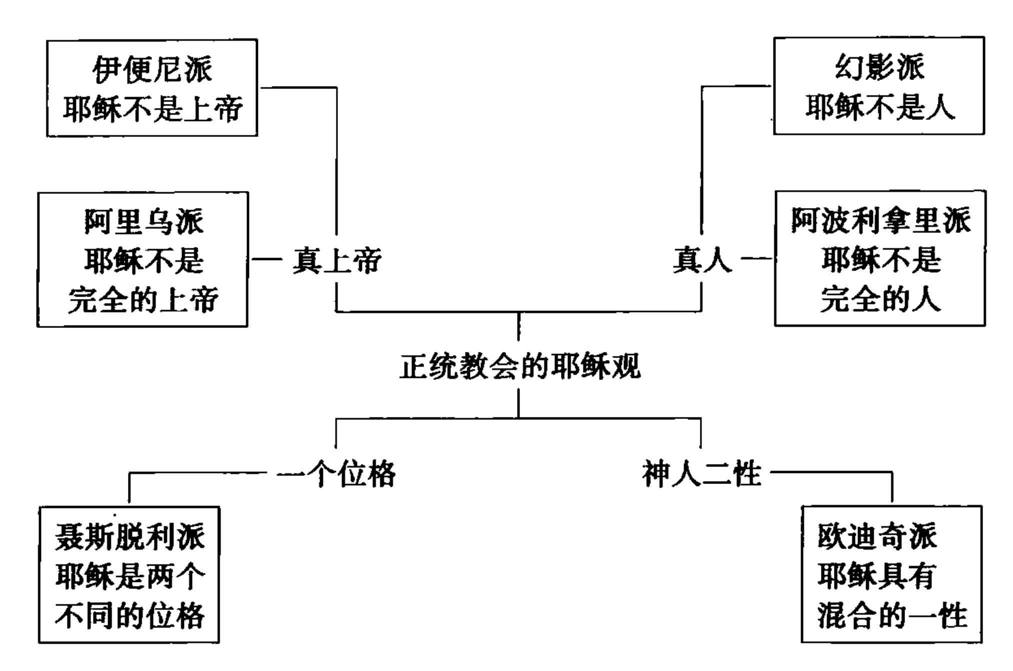


图 3　有关基督位格问题的六种基本异端

注　释

[1] G. C. Berkouwer, *The Person of Christ*(Grand Rapids: Eerdmans, 1955),p. 293.

[2] J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*(London: Methuen, 1903), pp. 274—275.

[3] Friedrich Loofs, *Nestorius and His Place in History of Christian Doctrine*(New York: Lenox Hill, 1975), pp. 41, 60—61; J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching* (Cambridge: Cambridge University Press, 1908), pp. 82—100.

[4] A. B. Bruce, *The Humiliation of Christ in Its Physical, Ethical, and Official Aspects*, 2d ed. (New York: A. C. Armstrong and Son, 1892), pp. 50—51.

[5] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*(Chicago: University of Chicago Press, 1971), vol. 1, pp. 262—263.

[6] Robert L. Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*(London: Methuen, 1896), vol. 2, pp. 151—161.

[7] Hugh Ross Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*(New York: Scribner, 1914), pp. 463—490.

[8] 关于这种观点的一种近来的形式,参见:Donald Baillie, *God Was in Christ* (New York: Scribner, 1948)。

[9] Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*(New York: Harper and Brothers, 1919), vol. 2, p. 62.

第八部分

基督的作为

第二十七章　基督作为的概述

243

本章目标

本章结束时，你应该能掌握下列要点：

1. 认识并能解释基督降卑阶段的作为，包括他的道成肉身和代死。
2. 认识并能解释基督升高阶段的作为，包括他的复活、升天、坐在圣父右边及再来。
3. 分辨并描述耶稣基督为所有信徒所做的启示、统管及叫他们与上帝和好的作为。
4. 认识并描述代赎的五种理论。

本章内容提要

基督的作为，唯独与他在三一上帝中的角色相适合。当前，人们认为，基督的作为主要有两种状态：降卑和升高。传统上认为，耶稣所承担的作为分成三个基本方面：他启示的角色，他的统治以及和解的作为。他和解作为的基本方面就是赎罪。历史上，人们对赎罪的意义一直争论不休。不同的赎罪论涵盖了不同的要素。这些要素在赎罪中是显而易见的，应该包括在对这一教义的解释中。

本章研究的问题

- 当我们试图理解基督的作为时，借道成肉身而降卑自己对他意味着什么？对今天的信徒又有什么意义？
- 按照圣经的启示，做君王和祭司对基督意味着什么？它们是两种截然不同的功用吗？
- 根据基督教信仰的其他教义，应怎样理解赎罪？
- 按照索齐尼派对赎罪的理解，基督的死满足了哪两种需要？为什么？
- 你怎样看待赎罪的满足论？

本章大纲

基督作为的各个阶段

降卑

道成肉身

代死

升高

复活

244 升天并坐在圣父右边

再来

基督的功用

基督启示性的角色

基督的统治

基督的和解之工:代求和赎罪

各种赎罪论

索齐尼派的理论:赎罪是榜样

道德影响论:赎罪是上帝爱的彰显

治理论:赎罪是上帝公义的彰显

赎价论:赎罪是对罪与邪恶权势的胜利

满足论:赎罪是对圣父的补偿

245 彻底研究基督的位格及其神性与人性,让我们更好地理解他拥有怎样独特的本质使他能为我们做成这一切,这一直都非常重要。当然,他一直是三一上帝中永恒的第二个位格。但是,他却因为自己必须做成的工作——就是要把我们从罪中拯救出来——而道成了肉身。有人认为,不管人类是否犯过罪,耶稣都会道成肉身,但事实似乎并非如此。

圣经启示告诉我们,耶稣是谁,以及他有何作为;我们不需要从他的传道事工中来推测他的本性。这一启示为我们提供了很多便利。因为若不能事先明白耶稣基督的位格和本性,人们就不可能完全了解他所成就的作为。他的所是与他所成就的作为非常一致。我们若认识到这一点,就能更好地认识基督的作为,远比我们不得不单从人类角度来理解他所做的一切要好得多。

第一节　基督作为的各个阶段

我们考察基督的作为时，会看到：他作为的成就基本上可分为两个阶段：即传统上描述的降卑状态和升高状态。每一阶段又依次由若干步骤组成。我们看到，他从荣耀中降卑有两个步骤（即道成肉身和代死）；之后，又经过了一系列步骤才回到他原先的荣耀中，甚至超过了他原先的荣耀。

一、降卑

1. 道成肉身

圣经有时会直截了当提到耶稣道成肉身这一事实，譬如，在《约翰福音》1:14中，使徒就直接说："道成了肉身。"还有些时候，圣经要么强调耶稣舍弃了什么，要么就是强调他自己背负了什么。至于前者的例子，如《腓立比书》2:6—7所述：耶稣基督"不以自己与上帝同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式"。后者的例子，如《加拉太书》4:4："上帝就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下。"

耶稣到世上来，做了极大舍弃。他本来"与上帝同等"，不仅受天使不间断的敬拜，也有圣父、圣灵直接的同在；他到世上来，在这里他不再拥有这些。就算耶稣是来承受这世上所能提供的最高贵显赫之位，他仍要极大地屈尊。何况，他来并不是到人世间的最高之处；与此相反，他取了奴仆的形象。他生在一个极其普通的家庭中。他生在一个名不见经传的小城伯利恒。更令人吃惊的是，他生在一个极卑微的地方：马棚里，躺卧在马槽中。 246

他生在律法以下。他本是那制定律法的，是律法的主；现在，却要顺服律法，并要成全所有的律法。这就像一位官员制定了一部法令，要他下属去遵行；当他自己降到一个更卑微的位置上，也要遵行这法令。耶稣步下宝座且顺服律法，乃是完全的。因而，他出生仅第八天就受了割礼，到了规定的时间，就被母亲为行洁净礼的缘故而带到圣殿中（路2:21—39）。保罗说，因为他顺服了律法，耶稣就能把律法以下的人赎出来（加4:5）。

在降卑期间，耶稣的神性又如何呢？我们前面已经指出（26章，边码238

页)，三一上帝中的第二个位格靠着加上或取了人性，而倒空了自己与上帝同等的地位。耶稣这样做，就放弃了自己独立施展神性的机会。这不是说他放弃了他神性的一部分(或全部)，而是说他甘愿放弃了自己施展神性的能力。他只有在倚靠圣父拥有整全的人性时，才能施展自己的神性。[1]他若要运用自己的神性，那圣父的意念和他的意念必须一致。我们可以用保险柜来作一个类比：要打开保险柜需要两把钥匙——银行的和存款人的。同样，如果耶稣要施展神性的能力，圣父和他就必须意念一致来采取这一行动。因此，他在取得人性时需要无法估量的降卑。他无法自由地、独自施行自己在天国里所拥有的一切能力。

2. 代死

耶稣降卑状态中最深的一步是他的代死。他原本是"生命"(约 14:6)，是造物主，是赐生命的那一位，他所赐的新生命可以胜过死亡；但现在，他却要顺服至死。他虽没有犯罪，却承受了罪的后果或者说"工价"——死。耶稣既然成为人，就要承受死的可能；就是说，他终有一死；死不仅仅是一种可能性，而是成为现实。

更有甚者，耶稣不但承受了死，而且是羞辱的死！他经历了罗马帝国为重刑犯所制定的一种死刑。这是一种缓慢、痛苦的死，最终被折磨至死。除此之外，还有周围环境所带来的耻辱。他被众人嘲笑和辱骂，被当时的宗教领袖和罗马士兵虐待，这些都是他降卑的一部分。死似乎是他使命的终点，他的任务失败了。他的声音停止了，不可能再讲道或教训人，他的身体没有了气息，不能再医治病人，不能再叫人从死里复活，也不能再平静风浪了。

二、升高

1. 复活

耶稣的死是他降卑的最低点；而借着从死里复活战胜死亡，则是他升高过程的第一步。他的复活尤其重要，因为遭受死亡是罪和罪的权势所能加在基督身上的极致。死却不能捆绑他，这象征着他完全的得胜。若是曾被杀死的人没有停留在死亡中，那么邪恶势力还能做什么呢？

因为复活是如此重要，所以它引起了无数争论。当然，没有人实际上看见过这次复活，因为耶稣复活时，是他独自一人在坟墓中。然而，我们却找到了两种

证据。首先，耶稣曾躺卧过的坟墓是空的，尸体不在那里了。其次，有很多人证明，他们看见了复活的耶稣。对这些见证最自然的解释就是：耶稣确实复活了。 247
再次，没有其他的（或至少更好的）方式能叫他的门徒从惊恐、被挫败的人转变成为传讲复活信息的大能勇士。[2]

有一个问题应该引起我们的特别关注，这就是复活后的身体的本质。对这一点，似乎有一些彼此冲突的证据。一方面，经文告诉我们，血肉之躯不能承受上帝的国度，也有另一些迹象表明，我们在天国里没有身体。但是，另一方面，耶稣复活后仍然能吃东西，而且显然大家能认出他来。而且，他手上的钉痕和肋旁的枪伤都同样表明，他仍有一个物质的身体（约 20:25—27）。若要调和这种表面上的冲突，我们心里就应该清楚，耶稣这时确实复活了，但还没有升天。当我们复活时，我们的身体会在一刹那发生改变。但对耶稣来说，复活和升天这两件事却是分开的，不是一起发生的。所以，他复活后的身体在升天之时还要再经历一次更完全的改变。他还要变成保罗在《哥林多前书》15:44 中所说的"灵性的身体"。

但是，即便耶稣复活后的身体从本质上讲要比他升天后的身体更物质化，如同他由童贞女而生一样，他的复活不应该被看作是生物学现象，或是物理事实。与此相反，复活是耶稣战胜了罪和死亡及其一切相关诅咒。复活是他升高过程中最基本的一步——他摆脱了因他甘愿担当全人类的罪而加在他身上的咒诅。

2. 升天并坐在圣父右边

耶稣降卑的第一步，包括放弃他天上原有的身份，进入地上的环境；他升高过程的第二步，包括离开地上的环境，重新回到他与圣父同在的位置上。耶稣曾几次预言，自己要回到圣父那里去（约 6:62，14:2、12，16:5、10、28，20:17）。路加对耶稣升天的实际情况描述得最详细（路 24:50—51；徒 1:6—11）。保罗也写到了耶稣的升天（弗 1:20，4:8—10；提前 3:16），《希伯来书》的作者也同样写过这一点（1:3，4:14，9:24）。

在古代，人们通常认为，升天是从一个地方（地上）到另一个地方（天堂）的改变。现在，我们知道，空间的实际情况是，天并不仅仅是在地的上方，而地与天之别似乎也并不仅仅是地理位置上的差异。即使乘坐某种宇宙飞船，人也不可能仅仅因为飞得够快或够远就能到达上帝那里。上帝所在之处和现实的维度不同；从这里到他那里，仅仅有地点上的改变还不够，而是需要我们状况的改变。这样说来，耶稣的升高不仅是物理或空间上的改变，同样也是灵性意义上的改

变。耶稣在复活时开始的改变形状(metamorphosis),此刻完全实现了。

升天的重要性在于,耶稣摆脱了与自己在地上的生命有关的各种条件的束缚。所以,地上的各种痛苦,不管是身体上的还是心理上的,现在都奈何不了他了。他以前所遭遇过的反对、仇恨、不信和不忠,现在都被天使的颂赞以及与圣父的同在代替了。这与他在地上忍受的虐待和羞辱形成了何等大的反差啊!

耶稣之所以离开这个世界有其明确的原因。其中一个原因就是,他要去为我们预备将来的住处(约 14:2—3)。他必须离开的另一个原因就是,三一上帝的第三个位格圣灵会降下(约 16:7)。差下圣灵来更重要,因为耶稣只能通过外在的教导和榜样来对门徒作工,而圣灵则能在门徒心里作工(约 14:17)。结果,耶稣所做的事,信他的人也要做,并要做得比这更大(约 14:12)。通过圣灵的作为,三一上帝会与信徒同在;这样耶稣就能说,他必与他们同在,直到世界的末了(太 28:20)。

248

耶稣的升天表明他现在正坐在圣父右边(见太 26:64;徒 2:33—36, 5:31;弗 1:20—22;来 10:12;彼前 3:22;启 3:21, 22:1)。右边是代表尊贵和权势的位置。试想一下,雅各和约翰曾经怎样渴望一个坐在耶稣左边,一个坐在耶稣右边(可 10:37—40)。耶稣坐在圣父右边,这并不能解释为他在那里休息和无所事事,而是象征他的权威和有效的统管。右边,也是耶稣为我们向圣父代求的地方(来 7:25)。

3. 再来

耶稣升高还有一个意义。圣经明确指出,将来基督还要再来;对他再来的具体时间,我们并不知道。那时,他的胜利要达到完全。他会成为得胜的主,成为审判全人类的主。当前,他的统治从某种意义上来说只是可能实现的,许多人还没有接受;那时候,他的统管将彻底实现。耶稣自己也曾说过,当他再来时要带着荣耀降临(太 25:31)。这位主曾贫贱、卑微甚至羞辱地来到世上,将来却要以完全尊贵的身份再来。那时候,诚然万膝都要跪拜,万口都要承认耶稣基督是主(腓 2:10—11)。

第二节 基督的功用

历史上,人们习惯于用三种"职分"来划分基督的作为:先知、祭司和君王。

重要的是，我们要记住以下的真理：耶稣将上帝启示给人类，使我们得以与上帝和好，他统治并要永远统治包括人类在内的整个受造界。对这些真理，即便不能确切名之，但我们若要认识基督在自己的传道事工中到底为我们成就了什么，就必须牢记它们。我们选择称其为基督的三种功用——启示、治理及和好。一个恰当做法就是，把这三个方面看作基督的使命，因为耶稣就是那位弥赛亚，亦即那位受膏者。

一、基督启示性的角色

许多论到基督传道事工的作品，都着重强调他所启示的关于圣父和天国的真理。的确，耶稣清楚知道自己是一位先知，当他的传道事工在拿撒勒不能被人们接受时，他就说："大凡先知，除了本地本家之外，没有不被人尊敬的。"（太 13：57）他是先知，这件事是凡听过他讲道的那些人所认可的，至少是他的门徒所认可的。而且，他在荣入耶路撒冷时，人群喊着说："这是加利利拿撒勒的先知耶稣。"（太 21：11）

耶稣是先知，这件事本身就是对旧约预言的应验。彼得特别指出，他就是摩西在《申命记》18：15 中所预言"耶和华你的上帝要从你们弟兄中间给你兴起一位先知像我"的那位先知（徒 3：22）。耶稣是上帝所差来的。在这一点上，他先知性的工作与其他先知有相似之处。但是，耶稣和其他先知之间也有显著差异。他是从上帝那里来的。他之所以能启示圣父，主要原因就在于他在创世以先就与圣父同在。所以，约翰说："从来没有人看见上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来。"（约 1：18）

作为先知，耶稣启示出了圣父和天国的真理；作为君王，耶稣统管着整个宇宙；作为祭司，他使我们的救赎成为可能。

尽管耶稣作为先知的传道事工是独一无二的，但是，他的作为在很多方面都是与旧约先知相似的。他所传的信息，许多方面都与那些先知类似，其中有宣告毁灭和审判的信息，也有宣告福音和救赎的信息。在《马太福音》23 章中，他宣告了对文士和法利赛人的审判，说他们是假冒为善的人，是毒蛇的种类。当然，在耶稣的讲道中，谴责罪的先知性信息非常突出；但是，耶稣同样也宣扬福音信息。

249

在旧约先知中，以赛亚特别提到来自上帝的好消息（赛 40:9, 52:7）。同样，在《马太福音》13 章中，耶稣用来描述天国的方式使它成了真正的福音：天国好像宝贝埋在地里（44 节），又像重价的珠子（46 节）。

基督启示的工作涵盖了相当长的一段时间，也采取了多种形式。甚至在道成肉身之前，他就已经开始履行自己启示的职分了。他是逻各斯，是真光，照亮一切生在世上的人；因此，从一定的意义上说，所有真理都本于他，倚靠他（约 1:9）。当然，耶稣启示之工的第二个阶段，也是最明显的阶段，就是他道成肉身、留在世上那段时间的先知性工作。在这个时候，两种形式的启示合在了一起。他讲说真理的圣言。而且，不止于此，他就是真理，他就是上帝，所以他所做的不仅仅是宣告，也是彰显真理和上帝的真实。第三，基督启示性的传道事工一直实行在自己的教会中。[3]基督应许他们，他必一直看顾他们的工作（太 28:20）。他清楚说明，圣灵会在很多方面接续并完成他的传道事工。圣灵是圣父因耶稣的名差来的，他要将一切的事指教凡跟随基督的人，并要叫他们想起耶稣所说过的一切话（约 14:26）。因此，实在说来，耶稣是通过圣灵来继续他的启示之工。或许，路加之所以作出一个令人疑惑的宣告，说他所写的前书是论及耶稣"开头一切所行所教训的"（徒 1:1），原因就在这里。所以，我们便可得出结论，使徒们在宣扬真理时，耶稣就透过他们继续他的启示之工。

耶稣的启示之工最终的完成是在将来。时候将到，他还要再来；形容基督再来的一个词就是"启示"（*apokalypsis*）。[4]到那时候，我们就能清楚看见主，和主面对面了（林前 13:12）。他显现时，我们必得见他的真体（约壹 3:2）。那时，一切拦阻我们完全认识上帝和基督所宣讲真理的障碍都将被消除。

2. 基督的统治

福音书中把耶稣描绘为君王，全宇宙的统治者。先知以赛亚早已经预见到，将来要有一位君王坐在大卫的宝座上（赛 9:7）。《希伯来书》的作者便将《诗篇》45:6—7 应用到圣子身上："上帝啊，你的宝座是永永远远的，你的国权是正直的。"（来 1:8）耶稣自己也曾经讲论说，到了复兴的时候，人子要坐在荣耀的宝座上（太 19:28）。他宣告说，天国是属他的（太 13:41）。

有一种倾向认为：耶稣的统治只有到了将来，才会完全实现。因为我们现在环顾周围时，似乎他的统治并没有得到有效实现。但是，我们需要指出的是，恰恰与此相反，有足够证据表明，耶稣今天就统管着一切。具体而言，自然界中的

宇宙遵从他的统治。因为万物都是借着基督造成的(约 1:3),万有也是靠他而立(西 1:17),他正统管着整个自然界。然而,是否有证据表明基督也统管着现今时代的人类呢? 诚然如此。基督统治着上帝的国度,这表现在教会中。他是教会全体之首(西 1:18)。当他尚在地上时,他的国度就在他门徒的心中实现了。今天,无论什么地方,只要那里有信徒跟随主基督,这位救主就在那里彰显他君王的职分。

展望未来,我们可以看到,耶稣基督的统治并不像有些人所认为的那样,仅仅包括他最终的升高。然而,这却是和他升高过程中的最后一步相联系在一起的,当他带着权能再来时,他的统治就会完全实现。《腓立比书》2 章中的诗歌便强调说,上帝赐给了基督"超乎万名之上的名,叫一切在天上的、地上的和地底下的,因耶稣的名无不屈膝,无不口称耶稣基督为主,使荣耀归于父上帝"(9—10)。时候将到,基督的统治就会达到完全;那时候,不管人们是甘心情愿、充满渴望,还是心有不甘或勉勉强强,万有都要服在他的统管之下。 250

3. 基督的和解之工:代求和赎罪

作为和解者,基督工作的一个方面就是代求。圣经记载了耶稣生活在地上时就为自己门徒代祷的很多实例。其中,最广为人知的例子,就是他为门徒所做的大祭司代祷(约 17 章)。在这里,耶稣祈求上帝叫他们心里能充满他的喜乐(13 节)。他没有祈求上帝让门徒离开这个世界,而是求圣父保守他们脱离那恶者(15 节)。他也祈求上帝叫他们能合而为一(21 节)。另外,耶稣这个最后的祈祷也是为那些因着门徒的话信他的人祈求(20 节)。

耶稣在地上曾为那跟随他的人代求,他此时在天上与圣父面对面时仍继续为每个信徒这样代求。在《罗马书》8:33—34 中,保罗提出了一个问题,问有谁能定我们的罪,有谁能控告我们。当然,这人不可能是基督,因为他正坐在圣父右边为我们代求。《希伯来书》7:25 告诉我们,他长远活着,替每一个靠着他进到上帝面前的人祈求;9:24 又告诉我们,他为我们显在上帝面前。

基督代求的主要内容是什么呢? 一方面,耶稣把他自己的义呈现在圣父面前,为要叫我们得称为义。他也凭着自己的义,为那些信靠他的名、已经被称为义却还会犯罪的人恳求。最后,从他在地上的服侍中,我们显然可以想到,基督恳求圣父能叫信徒成圣,脱离邪恶试探者的权势。

基督和解之工还有另一个更根本的内容,他的代求便是以此为根基的。这

就是，借着赎罪，我们才得以进入基督徒信仰中的最关键部分。赎罪的教义对我们来说极其重要，因为它就宛如一个转折点，从基督教神学中的客观方面进入了主观方面。在这里，我们要把关注的重点从基督的本质转向他为我们所做的积极工作；在这里，系统神学就直接应用到我们的生命中。赎罪使我们的救赎成为可能。赎罪也是我们随后所要研究的主要教义——即教会论探讨救赎的集体层面，末世论探讨其将来的层面——的根基。

我们所持的上帝论和基督论会使我们对赎罪的认识带有自身的特色。因为上帝如果是一位至为圣洁、公义且拥有主权的上帝，那人类就不可能轻易满足他的要求；为了满足上帝，很可能必须有人代替人类做一些事。另一方面，上帝如果是一个溺爱并放纵自己孩子的父亲，说："我们必须让人在某些时候能享受一些乐趣"；那么，对他来说，只给我们一丁点鼓励和教导就够了。如果基督仅仅是人，那他所做的工就不过是一个榜样而已；除了他按照上帝的要求在每件事上都做出了完全的榜样外，他不能代替我们做任何事情，甚至他死在十字架上都不是为了我们。但是，如果他是上帝，那他为我们所做的就远远超过我们为自己所能做的一切，其价值就会无法估算；那他就不仅仅是一个榜样，而是为我们献祭牺牲。广义的降卑教义也包括罪的教义；这样说来，这一教义也影响到这一点。如果人类的灵性基本上是完整的，那么经过努力，他们或许可以满足上帝对他们的要求。那么，人类所需要的就是教导、默示和激励，因此这也就成为赎罪的本质。但是，实际上，他们是全然败坏的；所以，不管他们多么盼望，不管他们怎样努力，都无法做出公义之事。因此，就必须有人代替他们做出更进一步的工作。

251

第三节 各种赎罪论

赎罪的意义和影响既丰富又复杂。所以，就出现了各种赎罪论。由于圣经对赎罪这一事实有丰富的陈述，所以不同的神学家就选择其中不同的经文来予以强调。对经文的选择反映了他们对其他教义的观点。我们将对其中的几种理论进行考察，从而认识赎罪含义的复杂性。同时，我们也会逐步认识到每种理论自身的不完全和欠缺。

一、索齐尼派的理论：赎罪是榜样

在16世纪，福斯图斯·索齐尼(Faustus Socinus)与利略·索齐尼(Laelius Socinus)发展出了一套教义，这种教义在今天的“神格一位论”中得到了最好体现。他们拒绝承认一切代赎性的满足论。[5]索齐尼派所引用的是《彼得前书》2:21的内容：“你们蒙召原是为此，因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随他的脚踪行。”按照索齐尼派的观点，耶稣的死满足了人类的两个需要。第一，它满足了人对榜样的需要，若有人要经历救赎，也必须这样表现出对上帝完全的爱。其次，耶稣的死激励了我们。完全爱上帝的思想是如此崇高，看起来几乎无法实现。但是，耶稣的死却证明了这种爱在人类所能做到的范围内。他能做到的，我们也能做到。

但是，索齐尼派的观点必须面对这样一个事实，无数论到耶稣之死的经文都表明：他的死乃是赎罪祭，是献祭的牺牲，是祭司的职分，担当了罪，如此等等。请注意，实际上，索齐尼派最喜欢的经文(彼前2:21)后面的第三节是：“他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。因他受的鞭伤，你们便得了医治。”(24节)这一节经文又该如何来理解呢？索齐尼派和其他持类似观点的人通常会回答说，赎罪不过是一个比喻说法。[6]要恢复与上帝之间的关系，我们所要做的就是个人既要采纳耶稣的教导，又要效法他一生，特别是他死时为我们做出的榜样。

二、道德影响论：赎罪是上帝爱的彰显

道德影响论认为，基督的死是对上帝之爱的彰显。这种理论是彼得·阿伯拉尔(Peter Abelard)首先提出的，在美国的霍勒斯·布什内尔(Horace Bushnell, 1802—1876)和英国的黑斯廷斯·拉斯达尔(Hastings Rashdall)对其进行推广之前，一直没有得到很多支持。他们两人认为，上帝的本质就是爱。他们将公义、圣洁和义等品质最小化。所以，他们总结说，我们不必惧怕上帝的公义和惩罚。因此，我们的根本问题并不是：我们触犯了上帝的律法，所以上帝要(实际上是必须)惩罚我们。与此相反，我们的问题是，我们自己的态度使我们与上帝隔绝。

这种对上帝的隔绝和疏远可以表现为多种不同的形式。或许，我们没有认识到，我们的不顺服是上帝为之痛苦的根源之一。或许，我们也没有认识到，尽管这些都烟消云散了，上帝仍然爱我们。我们或许会惧怕上帝，或许也会因为我

们和他的关系出现了问题而责备上帝，甚至可以为全世界的问题责备他。但是，如果我们悔改转向上帝，相信他，依靠他，就可以与他和好；这是因为其中的困难不在于上帝是否拥有赦免权柄，而是在于我们自己。[7]布什内尔认为，罪是一种疾病，我们必须接受治疗，才能脱离它。基督来，就是为了纠正我们身上这种缺点。他的死则彰显出了上帝对我们完全的爱。认识到这种爱，有助于治愈我们的无知和对上帝的畏惧。

三、治理论：赎罪是上帝公义的彰显

252 上述几种赎罪论把上帝描绘为本质上是怜悯人、宽容的上帝。他们主张，为了恢复蒙上帝恩宠的地位，只要尽我们最大努力或对上帝的爱有所回应就可以了。但根据治理论，上帝的律法却是一件严肃的事，我们不能对冒犯或漠视上帝律法之类的事等闲视之。

这种治理论的主要代表人物是雨果·格劳秀斯(Hugo Grotius，1583—1645)，他受训是要成为一名律师，而不是神职人员。格劳秀斯认为，上帝极其圣洁、公义，他制定了一些律法。罪就是违反这些律法。作为统治者，上帝有权惩罚罪，因为罪从本质上讲就应当受到惩罚。[8]然而，对于上帝的作为，我们必须从他最重要的属性亦即爱的角度来理解。

按格劳秀斯的观点，虽然上帝有权惩罚罪，但他却并非必须或不得不这样做。对上帝来说，放松律法而无需对每种犯罪进行惩罚或惩处是可能的。然而，他这样做是为了保持治理利益。在这里，认识到上帝的角色是统治者而非债主或雇主，这很重要。若是愿意，债主可以取消债务，雇主可以按自己的意愿选择惩罚与否；但是，统治者却不可能对违法事件视而不见。确切地说，上帝必然会根据对那些处在他权威下的人最有益的原则行事。[9]所以，必须有这样一种赎罪方式，一方面能够为赦罪提供基础，同时又能保持治理的道德结构。基督的死就同时满足了这两个要求。

按格劳秀斯的观点，基督的死并非一种加在他身上的刑罚，以此来替代那应当加在犯罪者身上的惩罚。确切说，格劳秀斯把基督的死看作惩罚献上的赎罪祭。[10]上帝通过基督的死所做的，是为了表明上帝的公义要求，若我们继续犯罪，就必要受苦。基督受苦的情景，足以叫我们不复去犯罪。而且，我们若离开罪，就可以得到赦免，上帝的德治就得以保存下来。于是，因为基督的死，上帝在

不破坏宇宙道德架构的情况下赦罪就成为可能。

在考察这种治理论时，一件给我们留下深刻印象的事就是这种理论缺乏明确的圣经依据。确切说，我们所看到的是这位律师的思想在工作，他关注圣经中的普遍原则，并从中作了一定的引申。为了直接支持他的理论，亦即基督的死是上帝所命定的，以便在赦罪的同时保持他的道德治理，格氏所引用的经文是《以赛亚书》42:21:"耶和华因自己公义的缘故，喜欢使律法为大、为尊。"但是，这节经文本身并不是关于赎罪思想的。因此，尽管关于赎罪的其他几种理论都有详尽的圣经叙述，并对其中的某一点做了特别强调，但治理论却是从圣经通常的教导和原则中推论出来的。

四、赎价论：赎罪是对罪与邪恶权势的胜利

一种呼声最大、曾一直作为早期教会史上标准观点的理论，或许就是所谓赎价论了。古斯塔夫·奥伦(Gustaf Aulen)将其称为经典观点[11]，这个说法从许多方面看都是正确的，因为在安瑟伦和阿伯拉尔时代之前，这个理论一直以多种不同形式主宰着教会的思想。它甚至是奥古斯丁理解赎罪的主要方式；因此，这一理论现在享有和奥古斯丁的名声匹配的巨大声望。

赎价论早期的主要阐释者是奥利金(Origen)。奥利金把圣经历史看作是对宏大宇宙戏剧的描述。在宇宙间善恶力量的斗争中，撒旦确立了自己对人类的控制，现在是统治这个世界的势力。作为这个世界的统治者，撒旦的权势并不会简单地被推翻，因为上帝不屑于使用撒旦所采用的伎俩；上帝不会"偷回"人类，像它被偷走一样。奥利金和其他坚持赎价论的人最倚重的是耶稣自己所作的说明，他说：他来，是要舍命作多人的赎价(太20:28；可10:45)。这个赎价是付给谁的呢？当然，不是上帝。他用不着付赎价给自己。不如说，这个赎价必须付给恶者，因为正是他将我们掳了去，直到付上赎价也就是耶稣的灵魂为止。[12]根据奥利金的看法，撒旦以为自己能成为耶稣灵魂的主宰；但是，耶稣从死里复活却表明并非如此。奥利金还指出：撒旦并没有意识到，借着基督的教导和神迹在一定程度上得到了自由的人类，会借着耶稣的死和复活完全被救拔出来。于是，撒旦释放了人类，却发现自己不能控制将人类交换出去的基督。[13]

253

但是，圣经却并没有教导：赎价是付给撒旦的，从而保证了他的失败和上帝的胜利；圣经是说：基督代替我们，把我们从律法的咒诅之下释放了出来(罗

6:6—8;加 3:13)。基督因着承受了我们罪的刑罚,就创始成终地满足了律法公义的要求,从根本上摧毁了撒旦对我们的控制——亦即撒旦把我们带入律法的咒诅和定罪之下的权势。那么,基督的死,诚然就是上帝对恶者权势的胜利,但这仅仅是因为基督的死是替代性的牺牲。

五、满足论:赎罪是对圣父的补偿

我们在本章所考察的各种理论中,最清楚客观地描述了基督的死主要功效的理论通常称为交易论或满足论(commercial or satisfaction)。这一理论强调的是,基督的死是要满足合乎圣父本质的一个原则。所以,赎罪根本不包括任何对撒旦的补偿。

安瑟伦在他主要的作品《上帝为何要成为人?》(*Cur Deus homo?*)中探讨了赎罪。这个题目表明了他论述的基本方向。安瑟伦首先试图说明上帝为什么要成为人。安瑟伦对赎罪(和道成肉身)的理解基本上是建立在他的罪论基础上的。罪的本质就是没有把上帝所当得的归给上帝,就是把本来属于上帝的拿走,并羞辱上帝。我们这些罪人必须把从上帝那里偷走之物归还给上帝。但是,仅仅把我们偷走之物归还给上帝,这还是不够的。因为在偷走那本来属于上帝的东西时,我们已经伤害了他;即使过后我们将其归还了,仍须为已经造成的伤害付出一些额外的赔偿或弥补。[14]这里有一个很好的类比,现代刑法中规定,盗窃犯在归还受害者的财产之后,仍然必须支付罚金或受牢狱之苦。

基督的死,是要满足合乎圣父本性的一个原则。

只有通过惩罚我们人类(即判定我们有罪),或是接受其他人代替我们所做成的满足,上帝那遭受冒犯的尊荣才能够恢复。[15]这种满足是怎样完成的呢?我们不可能代表自己献上这种满足,因为即便我们尽了自己最大的努力,最多不过是把本来属于上帝的归还给他。要使之有效,这种满足就必须比一切受造物所能做到的更大,因为他们所能做的是上帝本来就要求的。所以,只有上帝才能做成这种满足。然而,若要有助于改善我们人类和上帝的关系,这一切就必须由一个人来完成。因此,这种满足必须由一位既是上帝同时又是人的来完成。所以,道成肉身在逻辑上就成为必要之举。[16]

基督既是上帝，又是无罪的人，他不应该受死。所以，他将自己的生命代表整个人类（他自己也是其中的一员）献给上帝，而这却并不是他必须做的。因此，就为人类的罪真正满足了上帝的要求。这一赎价充分吗？是的。因为"神—人"亲自死去，他本是上帝，有权取回自己的生命（约 10:18），他本不需要死，所以他的死也就有了不可估量的价值。诚然如此，因为他的身体即使受到最微小的伤害，也有无限价值。[17] 254

我们看到，人们对基督的死有各种不同解释。我们所考察的每种理论都抓住了他的作为中的一个重要方面。尽管我们可能反对其中的某些理论，但是，我们知道，每种理论中都包含了一定的真理。基督的死（1）为我们提供了一个上帝要求我们完全奉献的榜样；（2）阐明了上帝之爱的广大；（3）强调了罪的严重性和上帝极端的公义；（4）胜过了罪和死亡的权势，拯救我们脱离了它们的势力；（5）为着我们的罪满足了上帝的要求。作为人，我们本该自己做成的这一切事，基督全部为我们做成了。现在，我们一定要追问，这些方面哪个才是最基本的呢？是哪一方面使其他方面成为了可能？我们将在下一章对这个问题作出回答。当我们这样做时，就会深深感激基督为了把我们带入与上帝的和好所做的一切。

注　释

[1] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*(Westwood, N. J:Revell, 1907), pp. 703—704.

[2] Daniel Fuller, *Easter Faith and History*, Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp. 181—182: cf. Wolfhart Pannenberg, *Jesus—God and Man*,(Philadelphia: Westminster, 1968). pp. 96—97.

[3] Charles Hodge, *Systematic Theology*(Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 2, p. 463.

[4] George E. Ladd, *The Blessed Hope*(Grand Rapids: Eerdmans, 1956), pp. 65—67.

[5] Faustus Socinus, *De Jesu Christo servatore*, 1. 1.

[6] Idid., 1. 3.

[7] Hastings Rashdall, *The Idea of Atonement in Christian Theology*, (London: Macmillan, 1920), p. 26.

[8] Hugo Grotius, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum* 5.

[9] Ibid., p. 2—3.

[10] Ibid. , p. 5.

[11] Gustaf Aulen, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, trans, A. G. Hebert(New York: Macmillan, 1931), p. 20.

[12] Origen, *Commentary on Matthew* 13:28.

[13] Ibid.

[14] Anselm ,*Cur Deus Homo*? 1. 11.

[15] Ibid. , 1. 13.

[16] Ibid. , 2. 8.

[17] Ibid. , 2. 10.

第二十八章　赎罪的核心主题

255

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 回忆赎罪的五个背景要素，并指出它们怎样影响了赎罪观。
2. 明白并能解释新约论到赎罪的教导。
3. 知道并能叙述赎罪的基本意义及此意义对信徒的重要性。
4. 列举并描述对个人替代理论的四种异议，并论证这些异议带来的合乎圣经和理性的问题。
5. 理解并说明代赎对全人类的意义。

本章内容提要

上帝的本性、律法的地位、人类的处境、基督和旧约的献祭制度等教义，对赎罪观有极大的影响。在福音书中，耶稣基督将自己视为赎罪祭、代罪羔羊和献祭的牺牲。保罗形容基督赎罪之工是挽回祭，为了人类的罪来平息上帝的愤怒。因此，我们可以认识到，赎罪包括牺牲、赎回、代罪以及人类与上帝的和解。正是代赎论最好地描述了神人和好的这种关系。

本章研究的问题

- 保罗的新约作品中，怎样看待基督的死？
- 赎罪的基本含义包含哪些基本要素，为什么？
- 反对代赎论的主要观点是什么？你怎样回应它们？
- 代赎论对基督教神学具有什么意义？

本章大纲

背景因素

- 上帝的本性
- 律法的地位
- 人类的处境
- 基督
- 旧约的献祭制度

新约的教导

- 福音书
- 保罗书信

赎罪的基本含义

- 献祭
- 挽回祭
- 代罪
- 和好

对代赎论的异议

- 对赎罪必要性思想的异议
- 对代罪思想的异议
- 对赎回思想的异议
- 对基督的义归于我们思想的异议

代赎的意义

257 在前一章中,我们考察了几种赎罪论。我们注意到,每种理论都抓住了基督赎罪之工中的一个重要方面。现在,我们必须追问,哪个方面才是基督赎罪之工主要的或最基本的方面,是其他方面所依赖的。

第一节 背景因素

对其他教义所持的观点,必定会给我们的赎罪观带来强烈的影响。所以,我们要从回顾背景来入手,在此基础上来构建对这一教义的理解。

一、上帝的本性

正如圣经中的经文前后呼应一样，教义也是如此。就神学研究的每个问题而言，当然上下文最多的就是关于上帝的教义了。当我们讨论的某些问题涉及其中一方为上帝时，情况更是如此。既然上帝的本性是完美和全然圣洁的，所以这并不是可有可无或主观臆断的问题，而是上帝之为上帝的方式。此外便无需何物，也不可赘述了。我们无需追问："上帝为何这样做?"因为上帝就是这样。因为与上帝的本性相背，所以罪乃上帝所憎恶的。可以说，上帝对罪非常敏感，他不得不远离罪。

二、律法的地位

我们在构建自己的赎罪论的时候，应该考虑的第二个重要因素是：上帝的道德律及属灵律的地位。我们应当把律法看作是对上帝位格和旨意的体现。上帝命令我们要爱人，并禁止杀人，这不仅仅是因为他决定要这样做。上帝特别的本性使他命定一些行为，同时又禁止另一些行为。上帝之所以宣告爱是善的，是因为他就是爱；说谎是错误的，因为上帝自己断不致说谎。

这样看来，这里的意思就是，律法是对上帝本性的一种记录。这样，违背律法就非常严重了，不是因律法本身有什么值得尊重的内在价值或尊严，而是因为，违背律法实际上就是攻击上帝的本性。因此，律法主义——即因律法本身的缘故而遵行律法的态度——就是不可取的。与此相反，律法应被理解为同有位格的上帝建立联系的途径。

还有一点，我们应该心里牢记：不管是因为过犯的缘故，还是因为没有做到的缘故，若违反了律法，其结果都会很严重，要受惩罚，甚至是死亡。亚当和夏娃就曾被上帝告知，他们吃分别善恶树的果子的日子必定死(创 2:15—17)。按照 258 保罗的说法，"罪的工价是死"(罗 6:23)，"顺着情欲撒种的，必从情欲收败坏。"(加 6:8)罪必定会带来惩罚，特别是在我们刚刚引用的最后一处经文(加 6:7—8)中，罪和刑罚之间的因果关系表现得尤为明显。然而，在每一种情况下，我们都应该认识到惩罚是不可避免的，而不仅仅是一种可能而已。

三、人类的处境

我们在思考赎罪问题时的另一个重要因素就是人类的本性和处境。我们前

面已经指出(见第 23 章,边码 205—206 页)人全然败坏的事实。在说到这一点时,我们并不是说人类已经败坏到了登峰造极的地步;而是说,他们无论如何也不能做成什么来拯救自己或救拔自己脱离那犯罪的景况。既然这是真的,那随后,为了拯救我们而必须完成的赎罪,就必须有另外的人来代替我们做成。

四、基督

在这里,我们对基督本性的理解就非常关键。我们已经说过,基督既是上帝又是人(第 24—26 章)。耶稣的人性表明,他代赎的死可以应用在人类身上。他并不是一位想努力为我们做些什么的局外人。他是一个真实的人,代表我们所有的人。他所加给自己的人,他都能救赎。对这一点,保罗在《加拉太书》4:4—5 中说道:"上帝就差遣他的儿子……生在律法以下,要把律法以下的人赎出来。"他代死的价值,足以救赎全人类。当然,一个普通人的死尚不足以完全遮盖自己的罪,更不必说全人类的罪了。但是,耶稣的死却有无限的价值。作为上帝,耶稣并不需要死。他并没有犯罪,不需要为自己的罪付出赎价死去。因为他是无限永恒、无需去死的上帝,所以他的死才能赎全人类的罪。

五、旧约的献祭制度

对基督的赎罪代死,必须在旧约献祭制度的背景下来看。在基督赎罪代死之前,必须定期献上祭物来补偿人所犯的罪。诸般的祭是必须献上的,这不是为了革新罪人,不是为了阻止罪犯或其他人进一步犯罪,而是为了赎罪,而罪是当受惩罚的。犯罪违反了上帝的律法,从而冒犯了上帝本身,所以必须对此进行纠正。

在旧约中,用来形容各类赎罪最常用的希伯来语单词是 *Kāphar* 及其派生词。这个词字面的含义是"遮盖"。[1]因为在罪和上帝之间放入一些东西,所以他们就免去了刑罚。上帝就不再看他们的罪,而是看赎罪祭。遮盖罪表示不再惩罚罪人。[2]献祭要达到所需的果效,有几个因素是必需的。献祭的动物必须没有残疾,没有瑕疵。献祭的人要提供祭物,并要按手在祭牲的头上(利 1:3—4)。按手在祭牲头上,象征着罪人所犯的罪转移到了祭物身上。[3]然后,这奉献或祭物要被祭司所接纳。

耶稣的人性意味着，他的赎罪代死可适用于人类；他的神性意味着他的死能为全人类赎罪。

旧约中的律法书用了相当多的篇幅，来预表基督受死的献祭、替代性，先知书的描写则更深入。它们确立了旧约献祭和基督受死之间的联系。《以赛亚书》53章是其中最清晰的。在描述了弥赛亚的角色、罪人的本性，以及人犯罪的严重程度之后，先知便提到了基督的献祭："我们都如羊走迷，各人偏行己路，耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上。"(6节)罪人的不义要转嫁到受苦的仆人身上，就像在旧约献祭仪式中罪要转嫁到那献祭的牲畜身上一样。按手则预表着信徒主动地接受了基督的赎罪之工。 259

第二节　新约的教导

一、福音书

关于基督赎罪这一主题，福音书的描述则更详尽。首先，我们要考查主耶稣自己论到他死的性质和目的的见证。尽管耶稣在他传道工作的第一个阶段并未过多地提到他的死，但在他的传道工作快要结束时，他便开始详细说到这件事。

耶稣深刻地意识到是圣父差派了他来，他必须做成圣父的工作。在《约翰福音》10:36中，耶稣说，自己乃圣父差派到世间来的。使徒约翰特别指出，是圣父差派了圣子，来做成那拯救和赎罪之工："因为上帝差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。"(约3:17)他来到世上的目的就是赎罪，圣父也亲自参与了救赎，因为刑罚临到了他的独生子身上，就是圣父自愿差派到世上来的。

耶稣深信，他的生和死应验了旧约中的预言。他还特别解释说，他自己的生和死清楚应验了《以赛亚书》53章的预言。在最后的晚餐时，他说："我告诉你们，经上写着说：'他被列在罪犯之中。'这话必应验在我身上。"(路22:37)他引用了《以赛亚书》53:12的内容，以此表明自己就是那位受苦的仆人。他经常提到自己的受苦，这就清楚表明，他认为死是自己来到世上的主要原因。譬如，他曾明明白白告诉自己的门徒说，人子必须受许多的苦，被长老、祭司长和文士弃绝，并且

被杀(可 8:31)。

耶稣认为,自己的死是付上了赎价。耶稣并没有明确说明这个赎价是付给了谁,也没有说被奴役之人是摆脱了谁的控制得到了自由;他只是说:他舍命,乃是要叫多人由此脱离捆绑得自由(太 20:28;可 10:45)。

基督也看自己是我们的代罪者。这个概念在《约翰福音》中表现得尤为显著。耶稣说:“人为朋友舍命,人的爱心没有比这个大的。”(约 15:13)当然,他是在说明一个应用范围非常广的原则。但是,既然他在被钉十字架的前夜说到这一点,我们也就无需怀疑他心里所想的是什么了。与此相关的还有该亚法在犹太公会冷笑着所发出的评论:“你们不知道什么。独不想一个人替百姓死,免得通国灭亡,就是你们的益处。”(约 11:49—50)其中的关键不是该亚法的态度,而是该亚法在不自觉中说出来的那深刻真理。耶稣不仅要替这个国家死去,而且要替全世界的人死去。应该注意的是,约翰在后面再次回顾了该亚法的这句话(18:14)。

这些同样也表明,耶稣认为自己担当了那献祭牺牲的角色。他在自己大祭司的祷告中说:“我为他们的缘故,自己分别为圣,叫他们也因真理成圣。”(约 17:19)这句话中的动词常见于描写献祭的经文中。在耶稣开始传道时,施洗约翰的宣告中也有类似的内容:“看哪,上帝的羔羊,除去世人罪孽的!”(约 1:29)

耶稣深感他是真生命的源泉和赐予者。他在《约翰福音》17:3 中说:“认识你独一的真神,并且认识你所差来的耶稣基督,这就是永生。”在这里,赐下永生同圣父和圣子都有关系。我们可以通过和圣子间的亲密关系得到这生命,耶稣还用吃自己的肉来象征这一点(约 6:52—58)。

260

关于耶稣的代死,我们来总结一下耶稣本人和福音书作者谈到的内容:耶稣认为,自己和圣父之间有亲密的合一。他经常说到是圣父差派了他,他和圣父原为一,所以圣子所做的工也就是圣父的工。耶稣来到世上为的是献上自己的生命为赎价,以此来解放那些被罪奴役的人。他献上自己替罪人而死。似乎矛盾的是,他的代死却赐下了生命,靠着接纳他进入我们内心,我们就能得到这生命。他的死也是旧约献祭制度所代表的牺牲。这些主题都是我们在构建赎罪论时极为重要的因素。

二、保罗书信

我们转而探讨保罗的作品时,就会发现其中对赎罪问题有着丰富的教导。

这些教导和福音书对这一主题的描述是一致的。保罗同样将耶稣的爱和工作等同于圣父的爱和工作。从无数经文中，我们可以引用“上帝在基督里叫世人与自己和好”(林后 5:19)，还有“唯有基督在我们还作罪人的时候为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了”(罗 5:8)。因此，与福音书作者及耶稣本人一样，保罗并不认为赎罪是耶稣独立于圣父之外的单独作为，而是两者共同完成的。而且，保罗在说到圣父的爱时，也说到了圣子的爱:“原来基督的爱激励我们。因我们想，一人既替众人死，众人就都死了。”(林后 5:14;也可参见弗 5:2)圣父的爱和圣子的爱是可以互相交换的。乔治·赖德(George Ladd)评论说:“认为十字架表现了基督对我们的爱，他从一位严厉而不乐意的父那里赢得了救赎。这样的说法看起来非常公正，但却完全不合乎圣经，是对新约神学的曲解。”[4]

然而我们一定要注意，在保罗书信中，上帝对罪发出震怒的主题也是非常重要的。例如，《罗马书》3:21—26 描写了上帝在耶稣基督里为我们预备了救赎，这是一个推论过程的顶点，这个过程是以上帝宣告对罪的震怒开始的:“上帝的愤怒从天上显明在一切不虔不义的人身上”(罗 1:18)，认识到这一点非常重要。上帝的圣洁要求，若想改变罪人被定罪的状况，就必须有赎罪。上帝的爱则提供了这种赎罪。

保罗经常把基督的代死看作献祭。在《哥林多前书》5:7，保罗写道:“因为我们逾越节的羔羊基督，已经被杀献祭了。”他多次提到基督的血就是献祭:“我们靠着他的血称义”(罗 5:9);“我们借这爱子的血得蒙救赎”(弗 1:7);他叫自己和万物和好，“借着他在十字架上所流的血成就了和平”(西 1:20)。然而，赖德已经指出，耶稣的血此前并没有像现在这样真实地流出来。[5]尽管在荆棘冠冕戴在他头上时，在钉子钉入他身体时，都有血流出来，但直到他确实死去后，血(和水混合在一起)才涌流出来(约 19:34)。所以，说到基督血的时候，并不是指他身体真正的血，而是指他的死为我们的罪所献上的祭。

使徒保罗也认为:基督是为我们而死，或是代替我们而死。上帝“不爱惜自己的儿子为我们众人舍了”(罗 8:32);“基督爱我们，为我们舍了自己”(弗 5:2);他“为我们受了咒诅”(加 3:13;又见罗 5:8;帖前 5:10)。

最后，保罗认为基督的死是挽回祭，也就是说，基督为了平息上帝对罪的震怒而死去。有人对这一点存在疑问，多德(C. H. Dodd)在其所著的《圣经和希腊语》(*The Bible and the Greeks*)一书中就特别对此提出了质疑。多德的论点是建立在这

261 样的基础上的：七十士译本中用到的动词 *hilaskomai* 及其同源词。他主张，类似《罗马书》3:25 表明的并不是挽回而是补偿。[6]上帝的愤怒并没有被基督的死所平息。不如说，基督的死所带来的是洗净了罪人的罪，遮盖了他们的罪和不洁。

但是，尽管多德的结论影响很大，但其准确性却值得怀疑。[7]他的结论很可能来自一个并不准确的概念——圣父的震怒和圣子的爱是三一上帝之间无法解决的一个矛盾。这个错误的概念自相矛盾，因为多德无法解释一些经文中的明显证据，例如《撒迦利亚书》7:2，8:22 和《玛拉基书》1:9 的内容，这些经文中都出现了 *hilaskomai* 一词的同源词，都是指赎罪祭或平息上帝的愤怒。

与多德的观点矛盾的地方就是，我们注意到，在保罗的作品中有这样一些段落，假如我们否认了上帝的愤怒需要平息的话，那我们就无法很好地解释这些经文。在《罗马书》3:25—26 中，就更是如此了。过去，上帝并没有惩罚罪。那他就可能会受到人们的控告，说他忽视了罪，因为他没有对罪进行惩罚。然而，此时此刻，上帝所提出来的方法却是耶稣做了“赎罪祭”(希腊语为 *hilastērion*)。这就证明上帝乃是公义的(他的愤怒要求献祭)，同时他也称那些相信耶稣之人为义(耶稣的爱为凡相信他的人付出了牺牲)。

大量说到上帝对罪震怒的经文都表明，基督的死乃必须献上的挽回祭。我们在《罗马书》1:18，2:5、8，4:15，5:9，9:22，12:19，13:4—5；《以弗所书》2:3，5:6；《歌罗西书》3:6 和《帖撒罗尼迦前书》1:10，2:16，5:9 中，都看到了上帝对罪的愤怒。所以，保罗关于赎罪代死的思想(基督作为 *hilastērion*)不仅仅是说基督遮盖了人的罪并除去了人的败坏(补偿)，而且这牺牲也平息了恨恶罪的上帝对罪的激烈反对(挽回祭)。

第三节　赎罪的基本含义

我们在回顾了圣经关于赎罪主题的直接教导以后，现在要集中探讨它的基本含义。

一、献祭

我们已经从几个方面说明了基督的死乃一种献祭。现在，我们要特别借着

《希伯来书》中对这一主题的描写，来补充我们对这一概念的理解。在《希伯来书》9:6—15中，作者把基督的作为与旧约中的赎罪日联系在一起。作者认为，基督乃进入那至圣所献祭的大祭司。但是，基督所献的祭却不是牛羊的血，而是他自己的血（12节）。因此，他确保了"永远的救赎"。作者在祭牲的牺牲和基督的牺牲之间作了生动对照，前者只有一定功效，而基督的死则有永远的功效。摩西的献祭需要不断重复献上，但基督的死却是为全人类的罪一次献上就永远有效的赎罪祭（28节）。

在《希伯来书》10:5—18中，也表述了类似的思想。在这里，作者再次说到的并不是燔祭，而是基督的身体被献为祭（5节）。这是一次献上就永远有效的献祭（10节）。不像祭司天天献祭，基督"献了一次永远的赎罪祭"（12节）。在13章中，作者把基督的死和旧约中的赎罪祭联系在一起。他死是为了要叫百姓靠着他的血得洁净。因而，我们就当出到营外，就了他去，忍受他所受的凌辱（10—13节）。

对于基督献祭牺牲的独特性及其重要性，我们应当牢记的是：基督既是那献上的祭物，又是献祭的祭司。利未支派祭司制度中的两种职分在基督身上合而为一。以基督之死开始的中保职分，今天仍在以他作为大祭司为我们代求的方式继续着。

二、挽回祭

262

在讨论保罗论述赎罪的经文时，我们要注意的是对基督的死是不是挽回祭的争论。在这里，我们必须指出，挽回祭的概念并不仅仅存在于保罗的作品中。在旧约的献祭制度中，祭物被带到耶和华面前，在那里开始发挥效力："祭司要按献给耶和华火祭的条例，烧在坛上。至于所犯的罪，祭司要为他赎了，他必蒙赦免。"（利4:35）考虑到上帝对罪的震怒，这节经文指的是平息上帝的愤怒，难道这会有什么疑问吗？如果不是这样，那我们又怎能解释祭物先被带到耶和华面前，随后就会有赦免临到的经文呢？

三、代罪

我们看到，基督为我们而死或者代替我们而死。但是，说他的死乃是代赎是否合适呢？也就是说，他是否真的代替我们死了呢？

有些人认为，基督确实代替我们死了。首先，圣经中有整段整段的经文告诉

我们，我们的罪被“加在了”基督身上，他“担当”了我们的不义，他为我们“成为罪”。其中一个最明显的例子就是《以赛亚书》53章：“我们都如羊走迷，各人偏行己路。耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上”(6节)；他“被列在罪犯之中。他却担当多人的罪，又为罪犯代求”(12节)。施洗约翰在看见耶稣时就呼喊说：“看哪，上帝的羔羊，除去世人罪孽的!”(约1:29)保罗说：“上帝使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为上帝的义。”(林后5:21)彼得显然记得《以赛亚书》53:5—6以及12的内容，他写道：“他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。因他受的鞭伤，你们便得了医治。”(彼前2:24)这些经文中共同的思想就是，耶稣担当了我们的罪——这些罪加在了他的身上，或者说从我们这里转到了他身上。代罪的思想是不可能有错的。

一个更深入的证据，是用来指明耶稣基督的作为与我们之间的确切关系的希腊语前置词。这个最清晰地表明了代罪的前置词是*anti*。这个词在那些没有论及耶稣救赎的上下文中，意思显然是“代替”或“取代”。例如，耶稣曾问：“你们中间作父亲的，谁有儿子求鱼，反拿蛇当鱼给他呢?”(路11:11)我们看到，在使用前置词*anti*来特别说明基督的死与罪人之间的关系的经文中，代罪思想也同样是明显的。因此，说到代罪时，不仅有《马太福音》5:38中“以眼还眼”这样的说法，也有像《马太福音》20:28中的说法：“人子来，不是要受人的服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价。”罗伯逊(A. T. Robertson)说道，诸如《马太福音》20:28这类含有重要教义的经文，“教导我们基督的死乃是代赎，这并不是因为*anti*一词本身的意思是‘代替’，这样说是不准确的，而是因为它的上下文为这个问题提供了有因果联系的思想”。[8]

耶稣因为替我们而死，实际担当了我们本应承担的刑罚，平息了圣父的愤怒，在上帝和人类中间造就了和好。

另一个与之相关的前置词则是*hyper*。这个词具有多重含义，其中包括“代替”。但是，有人便断言说，*anti*的字面的意思是“代替”，而*hyper*意思则是“代表”。温纳(G. B. Winer)却反驳说：“在绝大多数情况下，一个代表另一个人行动的人会为他出现(提前2:6；林后5:15)；因此，*hyper*有时与*anti*及代替的意思接近。”[9]在某些经文，如《罗马书》5:6—8，8:32，《加拉太书》2:20和《希伯来书》

263

2:9 中，*hyper* 尽管可能是指“代替”，但有人却认为它含有“代表”之意。而在其他一些经文，如《约翰福音》11:50，《哥林多后书》5:15，以及《加拉太书》3:13 中，意思显然是“代替”。“代替”的意思不必在每个例子中都很明显。因为有足够的圣经证据表明：基督的死乃是代赎性的。

四、和好

基督的死同样也结束了上帝和人之间存在的敌意和隔绝状态。他消除了我们对上帝的敌意。圣经通常强调，我们乃是被动与上帝和好，亦即上帝担当了主动角色；上帝使我们与他和好。在这一基础上，那些支持道德影响论的人争辩道，这种和好严格说来乃是上帝的作为。[10]他们的观点是否正确呢？

要回答这个问题，我们需要指出的是：首先，当圣经要求一人和另一人和好时，被要求的这人并不一定怀有敌意。[11]耶稣在《马太福音》5:23—24 中的话便证实了这种论点：“所以，你在祭坛上献礼物的时候，若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物。”请注意，感觉不好和怀有嫉恨的人是那个“弟兄”；但却没有证据表明，献礼物的这人有任何敌意。然而，主却要求后者去同那位弟兄和好。同样道理，虽然上帝并不是怀有敌意的一方，但却是他做工带来和好。

关于这一点，圣经中另一处明显的证据就是保罗在《罗马书》11:15 中所说的话。因为犹太人被丢弃，世人就得与上帝和好了。请注意，上帝在丢弃犹太人时是主动的，他把以色列人从上帝的恩宠与福音的恩典中丢弃了。世人（外邦人）得与上帝和好同以色列人被丢弃之间形成了对比。如此看来，和好便应该是上帝的作为了，是他接纳世人进入蒙他悦纳和特殊护理中。尽管我们转向上帝也同样重要，但和好的过程却主要是上帝转向我们，悦纳我们。

第四节　对代赎论的异议

显然，在我们前一章考察的几种理论中，满足论最好地表达了基督赎罪工作的基本内容。基督的代死满足了上帝公义的本性。这个观点通常被称为惩罚—代罪理论。因自己替我们而死，耶稣实际承担了本应加在我们身上的刑罚，平息

了圣父的愤怒，使上帝与人得以和好。尽管相关经文都清楚指向了这一赎罪论，但还是出现了一些异议。

一、对赎罪必要性思想的异议

第一个异议对赎罪的必要性提出质疑。上帝为何不能简单地赦免人的罪呢？如果连我们人类都能单凭善意彼此赦免，难道上帝就不能同样做到吗？[12]但是，这种观点却没有考虑到，上帝不仅是被冤屈的上帝，而且也是这一司法制度的审判官。因此，奢望上帝在不要求人付出任何赎价的情况下就除去或忽略罪人的罪疚，就破坏了宇宙间最根本的道德法则，摧毁了是非之别。这里还有另一个考虑，就是在有人犯罪反对我们时，我们知道自己至少在一定程度上犯了错；还有无数时候，我们也会犯罪反对别人。但是，对不试探人也不冤屈人的上帝来说，丝毫不存在这种不完全之事，叫我们的罪显得不那么可怕。

264

二、对代罪思想的异议

第二种异议认为，圣父使自己儿子代替我们承受因不公、不义当受的刑罚。用法庭上的一个类比来分析：假定有一个法官，发现一个被告有罪，却又不惩罚这个被告，而是去惩罚无罪的一方。这难道不是有失妥当吗？[13]

对这种异议，我们有两个回答。一个回答是，献祭的自愿性（见约 10:17—18）。耶稣并非为圣父所迫而献出自己的生命。他这样做是甘心乐意的；因此，就是蒙上帝喜悦的。第二个回答是：圣父和圣子原为一；因此，圣父也参与了耶稣基督献出自己生命的作为。上帝既是审判官，同时也是付出赎金的人。联系到我们所用法庭上的类比：就像法官对被告作出了判决，然后脱下自己的长袍，去代替被告执行这个宣判。

三、对赎回思想的异议

另一种异议与挽回祭有关。爱子使圣父对罪的怒气和震怒被爱和赦罪的灵所代替，这一点可以看作是三一上帝不同位格之间的内部冲突。[14]

要回答这一异议，回想无数圣父差派圣子来赎罪的经文则是一种有益之举。基督乃是因为圣父的爱才被差来的。所以，若是认为挽回祭把一位震怒的上帝

变成了一个慈爱的上帝，是不对的。促使上帝差派爱子来的爱一直都存在，这一点在《约翰一书》4:10中便表达得非常清楚："不是我们爱上帝，乃是上帝爱我们，差他的儿子，为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。"

四、对基督的义归于我们思想的异议

还有人对基督的义可以归于我们这个说法提出异议。一个人不能代替别人做一个好人。这就宛如把信誉从一个人转让给另一个人，是一种非常外在、形式化的方式，并不适合于我们在上帝面前的灵性地位问题。

然而，我们与基督之间的关系却并不是割裂的。每个信徒都确实和他联合在了一起。所以，论到我的灵性地位时，可以说，一个新的实体已经形成了；这就好像是基督与我结婚，或是企业合并成一个新公司一样。这样看来，基督的义归于我，不是从他那里转让了一些东西给我，是我们两下被连接在了一起，使我们共享一切。在基督里，我死在了十字架上；而在他里面，我又复活了。因此，他的死不仅是代我而死，而且也是与我同死。

第五节　代赎的意义

在我们全面理解了它的复杂性之后，就会发现：基督受死的代赎论是一个内容丰富、含义深刻的真理。这一理论对我们理解救赎具有以下几方面重要意义：

1. 代受刑罚论符合圣经关于人全然败坏的教导。若不是绝对必需，上帝断不会这样叫自己宝贵的儿子死去。我们绝对无法满足自己的需要。

2. 上帝的本质并不是一边倒的，他本质的不同方面之间也没有任何冲突。他既不仅仅是公义与严格要求的上帝，也不仅仅是爱与给予的上帝。他既是公义的上帝，如此公义以致必须要求为罪献上赎罪祭；他也是爱的上帝，以致自己献出了这赎罪祭。

3. 除了恩典以外，特别是除了基督的代死以外，并没有别的救赎之路。基督的受死有无限的价值，遮盖了所有世代、所有人的罪。相比之下，一次有限的献祭，甚至不可能完全遮盖献祭之人的罪。 265

4. 信徒和上帝之间的关系是有保障的。因为这一关系的根基——亦即基督

献祭代死——是完全和永恒的。尽管我们的感情会改变，但我们和上帝之间关系的根基却不会摇动。

5. 我们绝不可轻看自己所拥有的这救赎。虽然这救赎是白白地得来的，但却付出了高昂的代价，因为付出的是上帝永远的献祭。因此，我们一定要常常为上帝给我们所成就的这一切感恩；作为回应，我们当爱上帝，也当效法他这样付出的美德。

"不是我们爱上帝，是上帝爱我们，差他的儿子，为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。"（约壹 4:10）

基督竟偿未曾亏，
我欠孽债无以归。
切需有人洗我罪，
今我新歌主恩惠。
赞主奇恩夜复曙，
耶稣偿我无可补。

注　释

[1] Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York, Oxford University Press, 1955), pp. 497—498.

[2] R. Laird Harris, כָּפַר , in *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris, (Chicago: Moody, 1980). vol. 1, pp. 452—453.

[3] Gustave F. Oehler, *Theology of the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1950), p. 274.

[4] George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 424.

[5] Ibid., p. 425.

[6] C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London: Hodder and Stoughton, 1935), p. 94.

[7] 参见 Ladd, *Theology*, pp. 429—430。对于多德的观点更多的反对意见可参见 Roger Nicole, "C. H. Dodd and the Doctrine of Propitiation", *Westminster Theological Journal* 17

(1955), pp. 117—157。
[8] A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 2d ed. (New York: George H. Doran, 1915), p. 573.
[9] G. B. Winer, *A Treatise on the Grammar of New Testament Greek, Regarded as a Sure Basis for New Testament Exegesis*, 3d ed. rev. (9th English ed.) (Edinburgh: T. and T. Clark, 1882), p. 479.
[10] Peter Abelard: *Commentary on the Epistle to the Romans* 5:5.
[11] John Murray: *Redemption-Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), pp. 34—38.
[12] Faustus Socinus: *De Jesu Christo servatore* 1. 1.
[13] *Racovian Catechism*, trans. Thomas S. Rees (London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1818; reprint, Lexington, Ky.: American Theological Library Association, 1962), sec. 5, ch. 8.
[14] Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1900), vol. 3, p. 473.

第九部分

圣　灵

第二十九章　圣灵的位格

本章目标　　269

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 至少给出三个原因，说明为什么研究圣灵非常重要。
2. 说明为什么理解圣灵论一直很困难，并将仍会如此。
3. 理解圣灵的本性（神性和位格性）。
4. 评定圣灵论的含义。

本章内容提要

因为圣经并未对圣灵作出系统描述，所以关于三位一体上帝第三个位格的教义一直以来都充满争论。圣灵之所以非常重要，是因为他使信徒和上帝有了关联。从圣经中的证据来看，我们可以发现圣灵具有神性和位格性。透过我们的研究，可得出关于圣灵的位格和作为的几个结论。

本章研究的问题

1. 当你思考圣灵时，能说出是什么原因使你来研究他的位格和作为？
2. 思考圣灵论时，有什么特别的困难？
3. 关于圣灵，你学习到了什么？

本章大纲

圣灵论的重要性

认识圣灵时遇到的困难

圣灵的本性

　　圣灵的神性

　　圣灵的位格性

圣灵论的含义

270 当我们的系统神学概览接近尾声时，最好是把那些需要考察的问题放在上下文中来进行。我们已经着手考察了至高者上帝以及他在计划、创造和护理万物中的作为。随后，我们又从人受造时的神圣目的及其对这一神圣计划背离的角度，对作为万物灵长的人类做了考察。我们也看到了那临到人类头上的后果，以及上帝为了救赎和复兴人类所做的预备。创造、护理和救赎的预备，都是上帝的客观作为。现在，我们要来考察上帝的主观作为，亦即把他那神圣的救赎赐给人类。我们要考察人类所领受和经历的救赎的实际特征。随后，我们要考察信仰所采用的集体形式，也就是教会。最后，我们将考察上帝计划的完成，也就是末世问题。

我们进行系统神学概览的另一种方法，就是将其视为以三一上帝不同位格的作为为核心的概览。圣父在创造和护理中的作为最显著（1—4 部分），圣子为罪人完成了救赎（5—8 部分），圣灵把救赎应用在了上帝的受造物身上，因而使救赎变成了现实（9—11 部分）。因此，在继续考察三一上帝第三位格的工作成果之前，我们花一些时间对其本身进行研究，是非常重要的。

第一节 圣灵论的重要性

为什么研究圣灵对我们具有特别重要的意义呢？有以下几个原因。第一个原因是，圣灵使三一上帝成为信徒个人的上帝。我们通常认为，圣父是超然的上帝，远在高天之上的上帝；同样，圣子好像也早已退到了人类历史之外，因此也相对不可知。但是，圣灵却活在信徒生命中，他内住在我们里面。圣灵是三一上帝中的特殊位格，通过他，整个三一上帝都在我们里面动工。

研究圣灵之所以对我们有特别重要的意义，第二个原因就是：我们生活在这样一个时代，圣灵的作为比三一上帝其他两个位格的作为更显著。圣父的作为在旧约世代最明显，圣子的作为主要在福音书所涵盖的那段时间直到他升天为 271 止。在五旬节之后，圣灵的作为就占据了核心；这个阶段包括了《使徒行传》和新约书信时期，以及随后的教会历史时期。这样看来，今天我们若要和上帝发生联系，就一定要熟悉圣灵的活动。

圣灵论之所以重要的第三个原因是，当今的文化注重体验，而我们对上帝的

体验主要是通过圣灵。正是通过圣灵的工作，我们感到上帝临在于我们中间，基督徒的生活也才被赋予了一种特殊的确切性。因此，认识圣灵对我们来说非常重要。

第二节　认识圣灵时遇到的困难

尽管圣灵论具有特别重要的意义，但我们对此的认识却常常比其他大多数教义更不完全，也更混乱。其中一个原因就是，圣经中关于圣灵的启示要远远少于有关圣父和圣子的启示。或许，部分原因就在于，圣灵主要的作为是传扬和荣耀圣子(约 16:14)。与其他教义不同的是，圣经中并没有系统地讨论圣灵问题。实际上，耶稣唯一一次特别说到圣灵是在《约翰福音》14—16 章。在绝大多数场合下，当提到圣灵时，都是和其他问题联系在一起的。

另一难题就是圣灵缺乏具体形象。人们之所以对圣父理解得相对清楚，是因为父亲的形象对每个人来说都很熟悉。圣子也不难理解，因为他确实是以人的样式出现的，也被人观察和报道过。但是，圣灵却是无形的，叫人难以想象的。而英王钦定版和其他古老的英文版圣经译本把圣灵译作“圣洁幽灵”(Holy Ghost)，就使这个问题更加复杂了。许多在这些圣经版本影响中长大的人，把圣灵想象为包在白色床单里的东西。

圣灵是使三位一体上帝成为信徒个人上帝的那一位。

此外，围绕圣灵作为相对于圣父、圣子作为的性质，从圣经的启示中又出现了一个难题。在当今的时代，圣灵所完成的是服侍圣父和圣子，实现他们的旨意的工作(当然，这也是他自己的旨意)。就此而言，我们想起圣子早期的事工。那时，他服从于圣父的作为。现在，这种暂时的服从关系，亦即圣子在地上早期的事工，以及圣灵在当前的事工，绝不能使我们得出这样的结论：圣子和圣灵在本质上是次等的。在实际中，我们许多人都有这样一种非正式的神学态度，认为圣灵是次于圣父和圣子的存在。结果，三位一体就被人想象成为大写的圣父、圣子和小写的圣灵。这种错误与阿里乌派的观点类似。阿里乌派从圣经说到圣子早

期顺服圣父作为的段落中得出结论说:圣子在身份和实质上都次于圣父。

在20世纪后半期,出现了对圣灵的很多争论。结果,人们就不太愿意再谈论圣灵问题,唯恐这种讨论会导致争执。由于五旬节派信徒经常谈到圣灵,一些非五旬节派的人士担心自己会被人误认为是五旬节派,所以压根就避免谈起圣灵。诚然,在某些圈子里,"灵恩派基督徒"是一种名望,而在另一些人看来则是耻辱。

第三节 圣灵的本性

一、圣灵的神性

现在,我们需要仔细考察圣灵的本性。我们从他的神性着手来考察。圣灵的神性并不像圣父和圣子的神性那样容易确定。然而,人们仍然可以依据一些基础得出结论,圣灵与圣父和圣子同为上帝,有相同的样式,是同等的。

272

首先,我们应当注意,有许多对圣灵的描写是可以和对上帝的描写交替使用的。其中,一个明显的例子在《使徒行传》5章。亚拿尼亚和撒非喇卖了田产,把一部分价银拿来放在使徒脚前,他们说这是他们所得到的全部价银。于是,彼得便严厉责备他们两个人,两个人都仆倒在地而死。在责备亚拿尼亚时,彼得问他:"亚拿尼亚,为什么撒旦充满了你的心,叫你欺哄圣灵,把田地的价银私自留下几分呢?"(3节)在4节中,彼得则宣告说:"你不是欺哄人,是欺哄上帝了!"好像在彼得心里"欺哄圣灵"和"欺哄上帝"是可以交替使用的表达。

还有另一处"圣灵"和"上帝"可以交替使用的经文,是保罗论到基督徒身体的经文。在《哥林多前书》3:16中,他写道:"岂不知你们是上帝的殿,上帝的灵住在你们里头吗?"在6:19中,他用了几乎相同的话语:"岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗?这圣灵是从上帝而来,住在你们里头的。"对保罗来说,很显然,圣灵的内住就是上帝的内住。保罗将"上帝的殿"等同于"圣灵的殿",表明圣灵就是上帝。

再者,圣灵同样也具有上帝的属性或特质,其中一个属性就是全知。在《哥林多前书》2:10—11中,保罗写道:"只有上帝借着圣灵向我们显明了。因为圣灵参透万事,就是上帝深奥的事也参透了。除了在人里头的灵,谁知道人的事?像这样,除了上帝的灵,也没有人知道上帝的事。"耶稣也在《约翰福音》16:13中应许说,圣灵要引导他的信徒明白一切的真理。

新约也显著提到了圣灵的能力。在《路加福音》1:35这段论及童贞女怀孕的经文中，"圣灵"和"至高者的能力"是平行或同义结构。保罗承认，他的传道事工之所以完成，是靠着"神迹奇事的能力，并圣灵的能力"(罗15:18)。另外，耶稣把改变人心和禀性的能力归于圣灵：是圣灵在里面叫我们知罪(约16:8—11)，并重生了我们(约3:5—8)。虽然这些经文没有特别强调圣灵是全知的，但它们确实表明，圣灵拥有只有上帝才有的能力。

支持圣灵与圣父、圣子同等的另一属性乃是他的永恒性。在《希伯来书》9:14中，圣灵被称为"永远的灵"，基督借着他，将自己献给上帝。然而，只有上帝才是永恒的(来1:10—12)，一切受造之物都是暂时的。所以，圣灵一定是上帝。

除了拥有上帝的属性以外，圣灵也会行做某些通常被归诸上帝的工作。他曾经并将一直在受造界中做工；他不仅参与受造物的创造，而且参与其护理和引导。《诗篇》作者说道："你发出你的灵，它们(即上文所列出的整个受造界)便受造，你使地面更换为新。"(诗104:30)

圣经论到圣灵的功用最充分的见证，就是他在人心里或人身上的灵性作为。我们已经说过，耶稣把重生的作为归于圣灵(约3:5—8)。保罗在《提多书》3:5中曾对此作了确认。另外，圣灵使基督从死里复活，将来也必叫我们复活，就是说，上帝会通过圣灵使我们复活(罗8:11)。

赐下圣经，是圣灵另一神圣的作为。保罗在《提摩太后书》3:16中写道："圣经都是上帝所默示的(字面的意思是'上帝呼出的气'或'上帝灵感的')，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。"彼得也谈到圣灵赐给我们圣经这一功用，但更强调圣灵对作者而不是对最终作品的影响："预言从来没有出于人意的，是人被圣灵感动，说出上帝的话来。"(彼后1:21)因此说，圣灵感动作者，通过他们写出圣经来。

论到圣灵的神性，我们最后要讨论的是他与圣父和圣子在显然同等的基础上的联系。其中一个最著名的证据，就是大使命中论到洗礼规则的话："所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。"(太28:19)保罗在《哥林多后书》13:14中的祝福也是一个证据，《哥林多前书》12:4—6节也是如此，保罗在这两处论到属灵恩赐时将上帝的三个位格同列。彼得也一样，他在《彼得前书》中问安时就把三个位格连在了一起，提到了他们在救赎过程中各自的角色：(给寄居在各地)"照父上帝的先见被拣选，借着圣灵得成圣洁，以致顺服

273

耶稣基督，又蒙他血所洒的人。”（彼前 1:2）

二、圣灵的位格性

除了圣灵的神性之外，我们也应该注意到他的位格性，这是很重要的。在这里，我们并不是在对待一种非人格的力量。在泛神论倾向通过东方宗教进入我们文化的时代，这一点尤其重要。圣经在许多方面都明确地指出，圣灵是一个位格，拥有位格所要求的一切品质。

圣灵位格性的第一个证据是，圣经在说到圣灵时用到了阳性代词。因为希腊语单词 *pneuma*（灵）是中性的，又因为代词应该和它们的先行词在人称、数和性上保持一致；所以，我们可以认为，应该用一个中性代词来代表圣灵。但是，《约翰福音》16:13—14 中，耶稣在论到圣灵的传道事工时，我们以为应该用中性代词，可是他却使用了一个阳性代词。在与之直接相关的上下文中，唯一可能的先行词就是“真理的圣灵”（13 节）。要么，约翰在记录耶稣的谈话时犯了语法上的错误（这似乎不可能，因为我们在《约翰福音》中并没有发现其他类似的错误）；要么，他故意使用了一个阳性词，来告诉我们一个事实，耶稣是在说一个人，而不是一个物体。

圣灵位格性的第二个证据是，圣经有许多段落表明，不管是这种或那种方式，他的作为都是某个显然是人格化行为主体的作为中未竟的部分。在《约翰福音》14:26，15:26 和 16:7 中，*paraklētos*（保惠师）一词都用来表示圣灵。这些经文中的每一处都非常明显，其中所谈到的并不是某种很抽象的影响，因为耶稣也被明确称为 *paraklētos*（约壹 2:1）。更为清楚的证据是耶稣在《约翰福音》14:16 的话，那里耶稣说他要祷告父，父就另外赐给门徒一位 *paraklētos*。“另外”一词的意思就是“同一类型的另一个”。[1] 至于耶稣论到圣灵临到和自己离去之间联系的说法（例如 16:7），显然，圣灵代替了耶稣，将担当同样角色。他们功能上的类似就说明，圣灵正如耶稣一样，也必然是一个位格。

耶稣和圣灵都履行着另一种功用，这一点也可以证明圣灵的位格性，这一功用就是荣耀三一上帝中的另一位。在《约翰福音》16:14 中，耶稣说圣灵“要荣耀我，因为他要将受于我的告诉你们”。与之平行的经文还有《约翰福音》17:4，耶稣在他大祭司的祷告中指出，在地上的服侍中，他荣耀了圣父的名。

对于圣灵被划入位格化的主体中这一点，其中最有意思的经文就是那些和

圣父、圣子都有联系的段落。其中，最广为人知的经文当数《马太福音》28:19 中的施洗方式，以及《哥林多后书》13:14 中的祝福了。耶稣的弟兄犹大也吩咐说："亲爱的弟兄啊，你们却要在至圣的真道上造就自己，在圣灵里祷告，保守自己常在上帝的爱中，仰望我们主耶稣基督的怜悯，直到永生。"（犹 20—21 节）彼得称自己的读者是"照父上帝的先见被拣选，借着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙他血所洒的人"（彼前 1:2）。在耶稣许多的事工中，圣灵也是和圣父、圣子联系在一起的。其中一件事发生在耶稣的洗礼中（太 3:16—17），这时三一上帝的三个位格都显现出来。另一个例子是他赶鬼时（太 12:28）。在这些事中，圣灵与圣父、圣子之间的联系就是表明他是位格的证据，正如圣父和圣子一样。 274

圣灵拥有一些位格化特点，这是我们表明他具有位格性的第三个证据。在这些特点中，最显著的就是才智、意志和情感了，而这三点传统上则被认为是位格性当中的三个基本要素。在无数论到圣灵才智和知识的经文中，我们在这里要引用《约翰福音》14:26；在这段经文中，耶稣应许说，圣灵"要将一切的事指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话"。圣灵的意志在《哥林多前书》12:11 中得到了证实；这段经文在论到圣灵不同的恩赐时，说："都是这位圣灵所运行，随己意分给各人的。"圣灵有情感，这一点在《以弗所书》4:30 中表现得非常明显；在这里，保罗劝告众人不要叫圣灵担忧。

圣灵也可以受感动，因为他是一个位格，这样便从一个被动方面表明了他的位格。人可能对圣灵说谎，就像亚拿尼亚和撒非喇所做的那样（徒 5:3—4）。保罗说到了欺哄圣灵的罪（弗 4:30）和消灭圣灵的感动（帖前 5:19）。司提反控告自己的敌人一直在抗拒圣灵（徒 7:51）。尽管这可能是在抗拒一种纯粹的力量；但是，人却不可能对非位格化的物说谎或叫它担忧。而且，这里最明显的是一种亵渎圣灵的罪（太 12:31；可 3:29）。耶稣说这种罪比亵渎圣子的罪还要严重得多；当然，这不可能是犯罪抵挡了某种非位格之物。

另外，圣灵还参与了只有一个位格才能做到的道德行为和传道事工。这些活动包括教导、重生、鉴察、说话、调停、命令、证明、引导、光照和启示。其中，一段颇为有趣且不同寻常的经文就是《罗马书》8:26，保罗说道："况且，我们的软弱有圣灵帮助，我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出来的叹息替我们祷告。"保罗所看到的当然是一个位格。耶稣在说到圣灵时也是这样，例如，在《约翰福音》16:8 中，他就说道："他既来了，就要叫世人为罪、为义、为审判，自己责备自己。"

所有这些讨论都引出一个结论：圣灵是一个位格，而不是一种力量，这个位格就是上帝，就像圣父、圣子那样完全。

第四节　圣灵论的含义

正确理解圣灵到底是谁、是什么，具有以下含义：

1. 圣灵是一个位格，不是一种含糊不清的力量。因此，我们就可以和他有个人性的关系，我们就可以也应该向他祈求。

2. 圣灵是全然神圣的，应当享有我们给予圣父和圣子的同等尊荣。我们理应像敬拜圣父和圣子那样来敬拜圣灵。尽管有的时候圣灵的功用从属于圣父和圣子的功用，但我们却并不应该在任何意义上认为圣灵在本质上低于他们。

3. 圣灵是与圣父、圣子同在的一位。他的工作就是表达和执行这一体三位的共同计划。他们的位格和行为之间并没有任何冲突。

4. 上帝离我们并不远。在圣灵里面，三一上帝紧密地联合在一起，他们是如此紧密，以致可以进入每个信徒心里。现在，上帝和我们之间的关系甚至比道成肉身时更亲密。靠着圣灵运行，上帝真正成为以马内利，“上帝与我们同在”。

你们要赞美圣灵！以色列的保惠师，
为圣父、圣子所差，来祝福我们；
你们要赞美圣父、圣子、圣灵，
你们要赞美三一上帝。

注　释

[1] Richard Trench, *Synonyms of the New Testament*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 357—361.

第三十章　圣灵的工作

275

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 考察旧约中圣灵的工作。
2. 描述圣灵在耶稣的生命和传道事工中的工作。
3. 说出在基督徒生命的开始和过程中圣灵如何影响他们的生命。
4. 评价当今的神迹性恩赐事件。
5. 就圣灵在今天的工作的重要性，得出几条结论。

本章内容提要

虽然人们对圣灵在旧约中的工作一直有争论，但显然，圣灵在整个旧约时代都在做工。在耶稣的生命和传道事工中圣灵的工作表现最为明显。他继续在上帝呼召出来要悔改且信靠他的人生命中做工。随着近年来对圣灵恩赐态度的变化，神迹性的恩赐在一些人群中占据了重要角色。围绕如何看待这些恩赐的问题，应该作出一些评价。

本章研究的问题

- 探究圣灵在整个旧约时代的工作。
- 圣灵怎样在耶稣基督的生命中做工？从圣灵的这个工作中我们能学习到什么？
- 圣灵怎样在基督徒生命中做工？思考新生命诞生及随后长大成熟的经历。
- 我们思考圣灵神迹性的恩赐时，这些恩赐在信徒生命和教会中应该担当什么角色？请说明你的立场。

本章大纲

旧约中圣灵的工作

耶稣一生中圣灵的工作

基督徒生命中圣灵的工作

基督徒生命的开端

基督徒生命的继续

今天神迹性的恩赐

圣灵工作的含义

276 圣灵的工作对基督徒来说具有特殊意义，因为正是通过这一工作，上帝才人格化地进入并活在信徒生命中。而且，近年来，圣灵论一直是争论最激烈的问题。这一争论的焦点就在于他某些可见的特殊恩赐上。然而，在现实中，这些特殊恩赐的主题过于狭窄，我们不能以此为基础来展开我们的讨论。对这些争论，我们必须将其置于圣灵更普遍的工作背景下来看待。

第一节 旧约中圣灵的工作

要确认圣灵在旧约中的工作往往很难，这是因为它反映了渐进性启示的最初阶段。实际上，"圣灵"一词在旧约中很少使用，通常使用的是"上帝的灵"。大部分指向三一上帝中第三位格的旧约经文都是由两个名词"灵"和"上帝"组成。从这个结构中，我们不能说其中一定包含了一个单独位格。有人认为，"上帝的灵"这个说法，最好理解成仅仅是指上帝的旨意、理智或活动。[1]然而，新约中有一些例子表明，旧约中用到"上帝的灵"的地方指的就是圣灵。其中最突出的是《使徒行传》2:16—21，彼得在这里解释说，五旬节发生的事件应验了先知约珥的预言："我要将我的灵浇灌凡有血气的。"（珥 2:28）当然，五旬节发生的事件是对耶稣应许的成就："圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力。"（徒 1:8）简而言之，旧约中"上帝的灵"和圣灵乃是同义词。[2]

在旧约时代，圣灵的工作主要是在以下几个领域中。首先，是创造："地是空277 虚混沌，渊面黑暗；上帝的灵运行在水面上。"（创 1:2）上帝继续创造的工作也被归给了圣灵。约伯说："借他的灵使天有装饰；他的手刺杀快蛇。"（伯 26:13）

圣灵工作的另一普遍领域就是赐下预言和圣经。[3]旧约先知证实，他们所

说、所写的乃是圣灵在他们里面做工的结果。以西结提供了最清楚的例子："他对我说话的时候，灵就进入我里面，使我站起来，我便听见那位对我说话的声音。"(结 2:2;参见 8:3，11:1，24;也可参见彼后 1:21)

圣灵在旧约中还有另一种工作，即传递完成各种任务所需的一些必要技能。[4]比如，我们看到，上帝在任命比撒列建造和装饰圣殿时说："我也以我的灵充满了他，使他有智慧，有聪明，有知识，能做各样的工，能想出巧工，用金、银、铜制造各物，又能刻宝石，可以镶嵌，能雕刻木头，能做各样的工。"(出 31:3—5)管理似乎也一直是圣灵的恩赐。就连法老也看出圣灵与约瑟同在："法老对臣仆说：'像这样的人，有上帝的灵在他里头，我们岂能找得着呢?'"(创 41:38)在士师时代，靠着那来自圣灵的能力和恩赐来管理带领以色列民是特别明显的。[5]那时候，没有国家领导权，绝大多数行为都是以我们今天所谓"灵性魅力领袖"方式来完成的。经文记载基甸被召时说："耶和华的灵降在基甸身上，他就吹角，亚比以谢族都聚集跟随他。"(士 6:34)值得注意的是，在士师时代，圣灵工作的绝大部分内容都是赐给人争战的能力。圣灵也赐给早期的以色列国王特殊能力。比如，圣经记载说，大卫从受膏时起就被圣灵大大感动(撒上 16:13)。

然而，并非只有在发生特别事件时才会看到圣灵。除了领袖品质和战争英雄外，他也出现在以色列人的灵性生活中。在这种语境中，他被称为"良善的灵"。以斯拉在谈及上帝时，就曾提醒以色列人应当记得自己先祖在旷野漂流时上帝的护理："你也赐下你良善的灵教训他们，未尝不赐吗哪使他们糊口，并赐水解他们的渴。"(尼 9:20)圣灵的良善也可以在称之为"圣洁的灵"时表现出来。大卫在恳求自己的罪得洗净时，祷告说："不要从我收回你的圣灵。"(诗 51:11)旧约圣经把圣灵描述为，当他降在某个人身上或住在某个人里面时，那人就会产生圣洁和良善的灵性品质。然而，我们应该注意到，虽然有时圣灵这种内住的工作好像是永久性的，但有时，如在《士师记》中，圣灵的临在却似乎是断断续续的，而且只是表现在那些执行特别行动和使命的人身上。

旧约中也有证据预言，圣灵工作更完全的时候即将来到。[6]这些预言部分和那位要来的弥赛亚有关;靠着他，圣灵会以不同寻常的程度和方式做工。耶稣引用《以赛亚书》61 章开始的经文("主耶和华的灵在我身上，因为耶和华用膏膏我，叫我传好消息给谦卑的人……")，并指出这些话现在应验在了他的身上(路 4:18—21)。然而，还有一个更普遍的应许，并未仅仅局限于这位弥赛亚身上。

这一点，可以在《约珥书》2:28—29节中看到："以后，我要将我的灵浇灌凡有血气的。你们的儿女要说预言，你们的老年人要做异梦，少年人要见异象。在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女。"五旬节时，彼得引用了这段经文，表明这一应许当时被成就了。

278

第二节　耶稣一生中圣灵的工作

我们在考察耶稣的一生时，就会发现圣灵的临在及其大能的工作贯穿始终。就连他最初道成肉身也是圣灵的工作。[7]天使在告知马利亚要怀孕生子后，便解释说："圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你，因此所要生的圣者必称为上帝的儿子。"(路1:35)施洗约翰对耶稣传道事工的宣告也高举圣灵的地位。约翰强调，他自己不过是用水施洗，而耶稣却与他不同，他要用圣灵给人施洗(可1:8)。

若以耶稣受洗为耶稣公开传道事工的开始，那么，从此以后，圣灵就以极其显著的方式表现出来。那时，圣灵以一种人所能见的方式降临在耶稣的身上(太3:16;可1:10;路3:22;约1:32)。随即，耶稣就"被圣灵充满"(路4:1)。这一事件的直接结果就是，他在公开传道事工开始时就受到了极大试探，或者说受到了一系列试探。[8]耶稣被圣灵引导到了受试探的地方。对此，马可的记载非常有力："圣灵就把耶稣催到旷野里去。"(可1:12)耶稣实际是被圣灵"逼"去的。这里特别明显的一点是，圣灵在耶稣生命中显现，带领他直接且迅速进入与邪恶力量的争战中。似乎，圣灵和世上恶者间的对立已经显露出来。

耶稣其他时间的传道事工同样受圣灵大有能力的指引，耶稣的教导显然也表明了这一点。[9]路加便告诉我们，耶稣在经受试探之后，"满有圣灵的能力，回到加利利"(路4:14)，接着就在各会堂里教训人。

不仅就耶稣的教导而言是这样，而且就他所行的神迹，特别是他赶鬼的事件，也都表明了这一点。有一次，耶稣治好了一个被鬼附的人，法利赛人便认为耶稣是靠着鬼王赶鬼，耶稣指出了这种说法的自相矛盾之处(太12:25—27)，而且他说："我若靠着上帝的灵赶鬼，这就是上帝的国临到你们了。"(28节)他责备法利赛人"亵渎圣灵"(31节)，又警告他们"说话干犯圣灵的，总不得赦免"(32节)；显然，他所做的事是靠着圣灵的能力做成的。

就这一点而言，不仅耶稣的教导和神迹，而且连耶稣整个一生都是“在圣灵里面”的。那七十个人在完成使命时便回来报告说，因为耶稣的名，就是鬼也服了他们(路 10:17)，“那时，耶稣被圣灵感动就欢乐”(21 节)。就连他的情感也是“在圣灵里面”。

值得注意的是，没有任何证据表明，在耶稣生命中圣灵的临在是增长的。除受孕和受洗以外，他并未多次经历圣灵的降下。然而，似乎圣灵的临在是逐渐完成的。在耶稣一生中，在他关于圣灵这一主题的教导中，我们都没有找到任何证据表明有“狂喜”(ecstatic，或作入神)的现象出现。根据哥林多教会遇到的问题和五旬节出现的现象，以及后来《使徒行传》中所载的经历，令人吃惊的是，不管是我们主的个人生命还是他的教导中，都没有任何灵恩化的迹象。

第三节　基督徒生命中圣灵的工作

一、基督徒生命的开端

从耶稣的教导中，我们可以看到，他特别强调圣灵带领人进入基督徒生命时的工作。耶稣教导说，圣灵的活动在两种情况中是决定性的：一是归信(conversion)，从我们的角度来看，是基督徒生命的开端；一是重生(regeneration)，从上帝的角度来看，是基督徒生命的开始。

279

归信是指个人转向上帝，其中包括一个消极因素和一个积极因素：悔改，即离弃罪，以及信心，即接受基督的应许和工作。耶稣曾特别谈到人的悔改，且明确提到了知罪，这是人悔改的先决条件。他说：“(保惠师)既来了，就要叫世人为罪、为义、为审判，自己责备自己。为罪，是因他们不信我；为义，是因我往父那里去，你们就不再见我；为审判，是因这世界的王受了审判。”(约 16:8—11)没有圣灵的这些工作，人就不可能归信。

重生是个人神迹性的转变和灵性能力的注入。耶稣向尼哥底母明确指出，我们若想得到圣父的接纳，最基本的条件就是重生，而重生是超自然的事件，做成这件事的是圣灵(约 3:5—6)。肉体(即人的努力)是不可能带来这种转变的，甚至人的智力也不能理解这种转变。而耶稣实际上把圣灵的这一工作和风吹联系在了一起：“风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去；凡

从圣灵生的，也是如此。”（8节）[10]

二、基督徒生命的继续

一个人成为信徒以后，圣灵的工作并未完成；与此相反，圣灵的工作才刚刚开始。在基督徒以后的生命中，圣灵还担当着许多其他角色。

1. 圣灵另一角色就是赐下能力。耶稣在即将离开自己的门徒时，说出了一些叫他们目瞪口呆的话：“我实实在在地告诉你们：我所做的事，信我的人也要做；并且要做比这更大的事，因为我往父那里去。”（约14:12）对门徒们来说，这一点似乎不可思议，到目前为止他们还是非常关注自己的软弱和短处，他们怎能做成比自己的主所做的还要大的事呢？但是，彼得在五旬节讲道时，有三千人相信了。而我们知道，耶稣本人从未得到这样的回应。也许，在他整个传道生涯中，他都没有召集到这么多的真信徒！然而，门徒成功的关键却并不在于其自身的能力或力量。耶稣已经告诉他们，要他们等候圣灵的降临（徒1:4—5）。他解释说，圣灵降临，会把他应许的能力，就是做他所预言之事的能力赐给他们（8节）。对任何一个愿意服侍主的基督徒来说，今天圣灵的大能仍是他们可以得到的资源。

我们在归信和重生时，靠着圣灵的活动，就得以开始基督徒的生命。

2. 耶稣的另一个应许就是圣灵要内住在信徒心里（约14:16—17）。圣灵的工作之所以能带来果效，其中一部分原因就在于他的内在性。耶稣曾是一位教师和领袖，但他的影响在于外在的言语和榜样。然而，圣灵却能更深刻地影响我们，因为他内住在我们里面，能进到我们思想和感情的核心。圣灵因为内住在信徒心里，就能引导他们明白一切的真理，正如耶稣所应许的那样（约16:13—14）。

3. 圣灵显然也担当了教导角色。在我们前面读到的同一段讲论中，圣灵要将一切的事指教门徒，叫他们想起耶稣所说的一切话（约14:26）。在这里，我们提到了一个概念，就是圣灵的光照；在第七章中，我们用了很长篇幅来谈论这个问题。圣灵的这种事工不仅是为了第一代门徒，显然也包括帮助今天的信徒明白圣经。

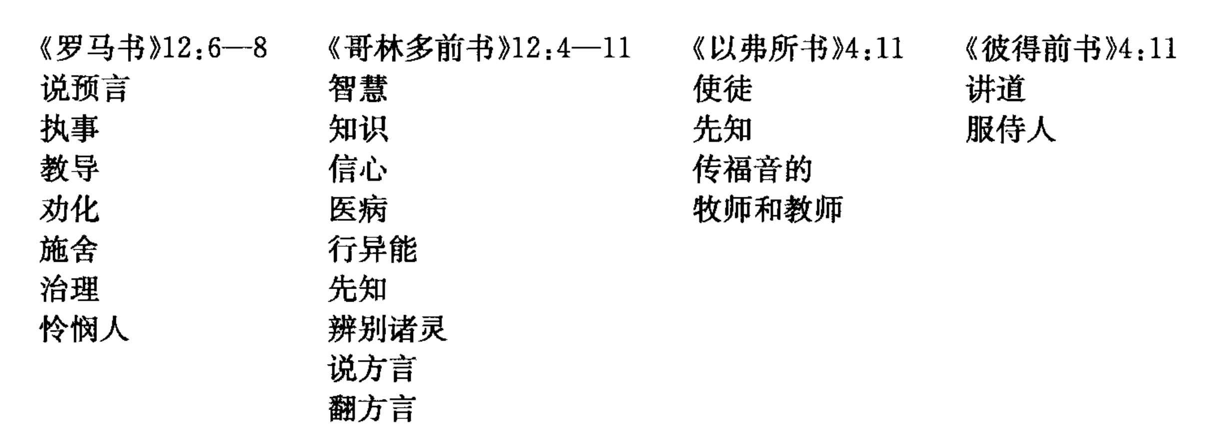
280

4. 另一点具有特殊意义的就是圣灵的代求。我们都非常熟悉耶稣作为大祭

司为我们代求的工作。保罗同样也说过，圣灵为我们代求："况且，我们的软弱有圣灵帮助，我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出来的叹息替我们祷告。鉴察人心的，晓得圣灵的意思，因为圣灵照着上帝的旨意替圣徒祈求。"（罗8:26—27）因此，圣徒便可以确信，当他们不知道应当怎样祷告的时候，圣灵会智慧地帮他们代求，求主的旨意可以成就。

5. 圣灵也在信徒生命中做那成圣的工作。所谓成圣，意思是指道德和灵性品质不断更新，从而使信徒的生命真实地反映出他（她）在上帝眼里已经拥有的身份。尽管称义是瞬间发生的，是赐给信徒在上帝面前一个义的身份；但是，成圣却是叫一个人成为圣洁或良善的过程。在《罗马书》8:1—17中，保罗详细论述了圣灵的这一作为。

活在圣灵中，是上帝对基督徒的旨意。保罗在《加拉太书》5章中对比了活在圣灵中和活在肉体中的生命。他教导读者要顺着圣灵而行，不要随从肉体的情欲（16节）。假如他们留意这一教导，那圣灵就会在他们心里造就出一系列品质，总称为"圣灵所结的果子"（22—23节）。若纯粹靠自我努力却没有圣灵帮助，这些品质在人类生命中就不可能造就得完全，这是超自然工作的结果。它们和肉体的工作相反，也就是与19—21节所列出的一系列罪相反，正如圣灵本身就与肉体对立一样。这样看来，圣灵在成圣中的工作并不仅仅是治死肉体的消极性工作（罗8:13），也包括叫人更像基督的积极工作。



《罗马书》12:6—8	《哥林多前书》12:4—11	《以弗所书》4:11	《彼得前书》4:11
说预言	智慧	使徒	讲道
执事	知识	先知	服侍人
教导	信心	传福音的	
劝化	医病	牧师和教师	
施舍	行异能		
治理	先知		
怜悯人	辨别诸灵		
	说方言		
	翻方言		

图4　圣灵的恩赐

6. 圣灵也赐给在基督里的信徒一些特殊恩赐。在保罗的著作中，就列举了三种这类恩赐；而在《彼得前书》中，也有简单的描述（见图4）。我们应该对其中列举的内容做一定的考察。首先，尽管所有这些经文谈论的都是圣灵的恩赐，但

具体所指的内容却有所差别。《以弗所书》4：11 实际上是一个教会中各种职分的列表，是上帝给教会的各种不同的人的恩赐。《罗马书》12:6—8 和《彼得前书》4:11 实际上则是列举了教会中所行使的一些基本功用。《哥林多前书》中所列的更是指一些特殊才干。这些经文在谈到"圣灵的恩赐"时，应该有不同意思。所以，我们不应该进行任何尝试，试图把这些说法组成一个统一的概念或定义。其次，我们并不能确定这些恩赐到底是在人出生时赐下的，还是在稍后才得到的，抑或是两者兼有。第三，一些恩赐譬如信心和服侍，是每个基督徒都应当拥有的品质或恩赐；在这些经文中，作者所指的似乎是在那个领域中不同寻常的能力。第四，既然在这一图表的四列表格中，并不是每一列表格中都包含其他列表中的所有恩赐，我们就可以认定，即便就其集体而言也并没有穷尽圣灵全部的恩赐。那么，这些列表不管是单个的还是总体的，都是在说明上帝所赐给教会的是各种不同的恩赐。

281

在这里，还有非常重要的一点是我们应当注意的：保罗既谈到了这些恩赐的本质，也谈到了它们实现的方式。这些内容出现在《哥林多前书》12 章和 14 章。

1. 这些恩赐乃是赐给基督身体（教会）的。赐下这些恩赐是为了造就整个身体，而并不仅仅是为了拥有这些恩赐的某个人的喜乐或富有（12:7，14:5、12）。

2. 没有任何一个人可以拥有所有的恩赐（12:14—21），也没有任何一种恩赐给了所有的人（12:28—30）。所以，教会成员之间都是彼此需要的。

3. 虽然这些恩赐并不是同样明显，但它们都非常重要（12:22—26）。

4. 圣灵按照自己的旨意把各种恩赐分给不同的人（12:11）。

第四节　今天神迹性的恩赐

近年来，还有一些更引人注目的恩赐已经引起了人们的特别关注，也引起了很多争论。这些恩赐有时是指特别明显的恩赐，神迹性恩赐，特殊恩赐，标记性恩赐，或某些灵恩化恩赐。这里列出最后一种恩赐，似乎有些多余，因为"灵恩"（*charismata*）一词的基本含义就是恩赐，通常用于指出于信心的医病、赶鬼，特别

是指讲舌音方言(glossolalia 或 speaking in tongues)。关于这个问题,最有争议的是,圣灵今天是否还在教会中赐下这些恩赐。若是如此,那么这些恩赐是否规范性的(也就是说,是否每个基督徒都能够且应该领受并操练这些恩赐呢)。

灵恩团体的出现是在教会历史的早期。在这些团体中,最突出的是孟他努派(Montanists),该派兴盛于 2 世纪后半期。孟他努本人在受洗时就曾说过方言,并开始说预言。他声称,耶稣所应许的辩护士(Paraclete),也就是圣灵,现在借着他赐下了口才。孟他努和他的两个女门徒都相信自己是圣灵的代言人。孟他努主义者教导说,他们所说的预言是对圣经的解释,而且受圣灵启示的先知会继续在基督教团体内部出现。[11]

孟他努派这类团体给教会带来的影响并不长。在数个世纪的时间里,教会对圣灵及其工作的强调相对较少。但是,到了 19 世纪末,却发展出一种思想,至少在一定范围内,要在神学上给予圣灵一种显著的地位。早在 1896 年,在北卡罗来纳州爆发了一股讲舌音方言的运动。堪萨斯的托皮卡(Topeka),一个小圣经学校的领袖查尔斯·帕翰(Charles Parham)发现必须离开一段时间。在此期间,学生集中关注圣灵的洗这个主题。帕翰回来时,他们一致的结论是,圣经教导说一个人归信和重生之后要有圣灵的洗礼,而说方言就是领受这种恩赐的一种标记。[12]

然而,灵恩运动的实际爆发却是在一位传讲圣洁的黑人牧者西摩尔(William J. Seymour)所组织的聚会上。这些聚会是在洛杉矶阿苏萨(Azusa)街 312 号一个原属循道会的教会中举行的,随后,就开始被人们称为“阿苏萨街聚会”。[13] 282 从此,灵恩现象迅速传遍了整个美国,又传播到了其他国家,在斯堪的那维亚表现得尤为显著。近年来,这种类型的灵恩运动成为拉丁美洲和其他第三世界国家一股强大的力量。

然而,在很多年里,灵恩运动却只不过是基督教内部相对孤立的一种因素而已。我们发现,它们绝大部分都存在于主要由社会和经济生活中的下层人士组成的教会里。但是,20 世纪 50 年代早期,这种情况却开始发生改变。在一些不同的地方,人们开始操练所谓讲舌音方言。在圣公会、信义宗内部,甚至包括天主教在内,都强调圣灵工作的特别显现。这一运动内部也有显著区别,其中一种形式可以称为新五旬节派(neo-Pentecostalism),或灵恩运动(charismatic);而另外一种形式,则是起源于 20 世纪初期并一直持续至今的老五旬节派(old-line

Pentecostalism)。新五旬节派更可以说是一种超宗派的运动，从中产阶级和上层人士中吸收了很多成员。[14]这两派在操练自己各自灵恩恩赐的方法上也并不一样。老五旬节派内部，有许多成员可能会立刻大声说话或祷告。而新五旬节派基督徒却并不是这样，他们当中有的人只在自己私下祷告时才使用这些恩赐。他们通常是在特殊聚会中才公开显明这些恩赐，而不是在教会全体成员都参加的敬拜中。

若要正确理解和看待特殊恩赐的问题，我们就需要从两方面来检视它。由于所谓舌音方言是这些恩赐中最显著的，所以我们着重来考虑这一问题。我们所作的结论同样也会考虑到对其他恩赐的评价。关于方言问题，五旬节派团体在整个 20 世纪中都一直在争论。近年来，新五旬节派也在争论这一问题。他们的立场主要建立在《使徒行传》中的经文基础上，是对这些经文直截了当的表达。争论通常以考察《使徒行传》中归信和重生后发生的事件的记载开始，当时的人通常会被圣灵充满，或者说领受圣灵的洗，而这时的明显表现就是说出一种原先不知道的语言。圣经中并没有证据表明，圣灵将停止在教会中赐下这种恩赐。[15]

通常，人们也会用一种经验论证明来支持讲舌音方言。若有人自己经历或看到了别人在操练这种恩赐，那么在主观上对这种经验就会确信无疑。他们强调，这种恩赐对基督徒灵性生命所带来的益处特别能促进一个人祷告生活更有活力。[16]

另外，支持讲舌音方言的人还认为，圣经中并无任何地方禁止这操练。保罗在写信给哥林多教会时，并没有指责人们对这一恩赐的正确使用，而是指责错误使用这恩赐的做法。实际上，保罗是说："我感谢上帝，我说方言比你们众人还多。"(林前 14:18)

这一争论的另一方，就是那些拒绝承认圣灵今天仍会赐下这种灵恩恩赐的人。他们认为，神迹性恩赐已经在历史上停止了；教会历史中绝大多数时间都是没有这些恩赐的。[17]有一些拒绝承认当今还会有方言恩赐的人，引用《哥林多前书》13:8 的内容作为根据："说方言之能终必停止。"他们认为，方言与预言和知识不同，并非一直延续到末世，而是已经停止了。[18]因此，他们谈到当那位完全者降临，那不完全的恩赐都必归于无有(9—10 节)时，并不包括方言在内。[19]有些神学家则以《希伯来书》2:3—4 的内容为根据，以此支持神迹性恩赐已经过去的

283

观点："救恩……起先是主亲自讲的，后来……又用神迹奇事……并圣灵的恩赐……同他们作见证。"这一看法的关键就在于它认为，神迹性恩赐的目的是为了证实并表明启示和道成肉身的真实性。这一目的达到后，神迹也就没有必要了，它们就逐渐退去了。[20]

这种否证的第二个方面就是，方言等相关现象的存在并不能解释为圣灵的特殊恩赐。比如，我们注意到，类似现象在其他宗教中也可以发现。伏都教(voodoo)女巫的某些行为就是例证。心理学也发现，在受到洗脑或电休克疗法的案例中，也容易发生说方言或类似的情况。[21]

一个有趣的现象是，近年来，语言学家开始研究方言问题。尽管某些支持方言的人说，哥林多教会的方言和今天的方言纯粹是一些似乎没有什么关联的音节；但是，也有人认为，哥林多教会和今天的方言，同五旬节的方言一样，是实际语言。后一群人必须回答科学家所提出的质疑，许多讲舌音方言的例子并没有表现出可以分类的、充分的语言学特征。[22]

那么，有没有什么方法可以让我们负责地应对这一争论中的双方提出的意见呢？由于对一个人如何过一种基督徒的生活，甚至对基督徒生活的方式和特色有很大影响，这个问题不能轻易地忽略过去。虽然对这个问题不能作出什么教义性的结论，但是，我们却能够进行很多重要的观察。

我们从圣灵的洗这一问题着手来讨论。我们首先注意到的是，《使徒行传》中谈到了重生之后圣灵的特殊工作。然而，《使徒行传》这卷书却是处于一个过渡时期。此后，通常的方式则是归信/重生和圣灵的洗结合在一起的。保罗在《哥林多前书》12:13 中写道："我们不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。"从 12 节中可以清楚看出这个"身体"就是基督。因此，保罗在 13 节中好像是在说，靠着圣灵，我们受洗加入教会成为基督的身体。如果说圣灵的洗并不等于归信和重生的话，那么至少它们是同时发生的。

但是，《使徒行传》中的例子却非常明显，归信(重生)和圣灵的洗是分开的，这又是怎么一回事呢？我们还是接着上文的看法继续讨论，《使徒行传》是一个过渡时期，我的解释是，这些事件中的人在接受圣灵之前，确实已经重生了。他们是旧约时代最后一批信徒。[23]他们重生是因为他们相信旧约并敬畏上帝。但是，他们还没有接受圣灵，因为直到耶稣升天，圣灵要来到的应许才得以实现(请

记住，就连耶稣的门徒也是直到五旬节那天才被圣灵充满的，而他们当然是在新约时代重生得救的)。到了五旬节，那些在旧约制度下已经重生得救的人接受了基督，他们就被圣灵所充满了。这件事一旦发生，以后就不会再有任何信靠旧约而重生的信徒了。在五旬节事件发生后，我们并没有找到其他明显的实例谈到，犹太人在归信之后有这种经历。发生在犹太群体身上的事件(徒 2 章)，同样也发生在了撒玛利亚人(徒 8 章)和外邦人身上(徒 10 章)。所以，重生和圣灵的洗是同时发生的。在《使徒行传》19 章中，亚波罗的门徒似乎是福音化不完全的信徒，因为他们只接受了施洗约翰的洗礼，这不过是悔改的洗，没有听说过还有一位圣灵。在这四个例子中，并无一个是悔改的人自己寻求圣灵的洗礼，也无一处表明，这种恩赐不是降在这群人中每个人身上。这种解释似乎和保罗在《哥林多前书》12:13 中的话完全一致，因为事实是，按照《使徒行传》中的记载，圣经并没有在其他地方命令我们要在圣灵里受洗，或者说领受圣灵的洗。

284

被圣灵充满，并不是我们得到更多的圣灵，而是让圣灵更多地拥有我们的生命。

按照我的判断，我们无法确切判定当代灵恩派的现象到底是否真正的圣灵恩赐，只不过没有任何圣经证据表明说方言的恩赐完全停止了。历史证据也不明确。双方都有很多证据。每个团体都能列举出支持自己一方的无数证据，但对支持对方的证据却避而不谈。然而，缺乏历史结论也并不是问题。因为即便历史证明方言的恩赐已经停止了，也仍不能阻止上帝重新开始这一切。另一方面，如果历史能证明这恩赐一直贯穿教会历史，也不能证明当前的现象就是合法有效的。

这样看来，我们必须要做的，就是评价每一方的价值所在。这里的意思不是说，我们坐在这里判断其他认信基督教的人灵性经历或灵性生命如何。这里的意思是说，我们并不能确定每一个声称自己经历了圣灵这一特殊经历的人，都确实有过这样的经历。科学研究已经发现，有很多并非来自圣灵感动的事；这就告诫我们：一定不要轻易地相信每个人的声称。若不是上帝拥有广泛的普遍启示，而且又有真实的忍耐，他把圣灵特殊的彰显赐给那些不信基督教的人，甚至反对上帝的人；那么，当然就不是每种特殊的宗教经历都是来自圣灵的了。当然，若

是在圣经时代撒旦就有能力模仿上帝的神迹(例如,埃及的术士就能在某种程度上模仿瘟疫);那么,今天这样的现象实在也就能发生了。然而,不管怎样,关于这一争论,我们却无法得出一个结论说:这些恩赐不是为了今天设立的,当前这样的事不可能发生。因此,一个人并不能先入为主地定下一种模式,以此来判定方言是捏造的。实际上,耶稣就警告人们不要犯亵渎圣灵的罪,不能把特殊的现象说成一定是撒旦的活动,这样做显然是非常危险的。

归根到底,不管圣经是否教导圣灵今天仍会赐下特殊恩赐,这些都不是带来巨大实际影响的关键所在。就算圣灵赐下了特殊恩赐,我们也不能以生命为代价来寻找这些恩赐。圣灵赐下恩赐时是有主权的;他随己意分给各人(林前 12:11)。如果他定意要赐给我们某种恩赐,那么,不管我们是否盼望或寻求,他都会赐给我们。圣经要我们被圣灵所充满(弗 5:18)(希腊语的命令式表明是即将发生的事)。这件事并不是说我们会更多地得到圣灵,我们每个人都完全拥有圣灵。实际情况是,圣灵更多地占有我们的生命。我们每个人都盼望让圣灵完全占据我们的生命。那时,我们的生命就会彰显上帝盼望我们所拥有的恩赐,伴随着结出各种果子及他所赋予我们能力的行动,就是他盼望要透过我们彰显出来的。我们应该记得,正如我们前面所指出的,没有任何一种恩赐是赐给每个基督徒的,也没有任何一个人的恩赐会比其他人的恩赐更重要。

285

从许多方面来看,比接受圣灵恩赐更重要的乃是圣灵所结的果子。按照保罗的看法,这些美德是圣灵在基督徒身上做工的真正证据。个人生命中的仁爱、喜乐、和平是与圣灵同在最确定无疑的标记。保罗还特别强调说,不管恩赐是多么吸引人,我们最应该渴慕的却是爱(林前 13:1—3)。

但是,就现今公开操练所谓合乎圣经的方言恩赐的实际情况而言,采取怎样的程序才是恰当的呢?首先,不要先行断定这是真的还是假的。随后,就应该利用保罗在很久以前就为我们列出的程序。就是说,如果有人在说方言,就应该有人翻译出来,让全体会众都能得到造就。一次只能一个人说,一次聚会只能两个人至多三个人说(林前 14:27)。如果没有人翻译的话,那么不管是正在说方言的人还是其他人,或是将要说方言的人,就应当在会中闭口,只能在个人私下的时候使用方言(28 节)。我们不要禁止说方言(39 节);另一方面,圣经也没有要求我们寻求这种恩赐。

最后,还需要注意的是,圣经中的重点在于说明是谁赐下了这恩赐,而不是

谁接受了这恩赐。上帝往往并不借助人的手来行神迹。比如,《雅各书》5:14—15 中说,教会中的长老应该为病人祷告。是信心的祷告,而不是行神迹的工人,救了这人。不管恩赐是什么,都是为了造就教会并荣耀上帝,这是最为重要的。

第五节　圣灵工作的含义

1. 我们所拥有的恩赐是圣灵赐给我们的。我们应当认识到,这些恩赐并不是我们自己所取得的。它们是为了完成圣灵的计划。

2. 圣灵在基督徒的生活和服侍中把能力赐给信徒。个人的不足并不应该阻碍我们,或是叫我们沮丧。

3. 圣灵拥有主权且大有智慧地把恩赐分给自己的教会。拥有或缺乏某种恩赐并不是骄傲或遗憾的理由。他的恩赐也并不是对那些寻求或有资格拥有这些恩赐的人的奖赏。

4. 没有任何一种恩赐是赐给所有人的,也没有一个人拥有所有的恩赐。团契生活对每一个信徒灵性的完全发展都是必需的。

5. 我们要依赖圣灵才能明白上帝的话,圣灵也引导我们明白他为我们所定的旨意。

6. 可以直接向圣灵祷告,正如向圣父和圣子祷告一样,因为他们同为三一上帝。在这样的祷告中,我们要感谢他,并祈求他继续做他在我们身上的特别工作。

注　释

[1] J. H. Raven 指出,在旧约中谈到"上帝的灵"的地方并非特指圣灵:"这里没有区分上帝的位格。旧约中'上帝的灵'就是施加活泼影响力的上帝本身。"(*The History of the Religion of Israel*[Grand Rapids: Baker, 1979], p. 164)

[2] 关于主张类似《诗篇》104:30 这类经文中"上帝的灵",是专门指称圣灵的,见 Leon Wood, *The Holy Spirit in the Old Testament*(Grand Rapids: Zondervan, 1976). pp. 19—20。

[3] Eduard Schweizer, *The Holy Spirit*, trans. Reginald H. and Ilse Fuller (Philadelphia: Fortress, 1980), pp. 10—19.
[4] Wood, *Holy Spirit*, pp. 42—43.
[5] Ibid., p. 41.
[6] George Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* (London: Banner of Truth Trust, 1958), pp. 33—35.
[7] Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (New York: Philosophical Library, 1949), p. 95.
[8] Schweizer, *Holy Spirit*, p. 51.
[9] Dale Moody, *Spirit of the Living God* (Nashville: Broadman, 1976), pp. 40—41.
[10] 关于耶稣对尼哥底母所说话的讨论，见 Henry B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament: A Study of Primitive Christian Teaching* (London: Macmillan, 1909), pp. 130—135。
[11] Tertullian, *On the Resurrection of the Flesh* 63.
[12] Klaude Kendrick, *The Promise Fulfilled: A History of the Modern Pentecostal Movement* (Springfield, Mo.: Gospel, 1961), pp. 48—49, 52—53.
[13] Ibid, pp. 64—68.
[14] Richard Quebedeaux, *The New Charismatics: The Origins, Development, and Significance of Neo-Pentecostalism* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1976). pp. 4—11.
[15] Donald Gee, *The Pentecostal Movement, Including the Story of the War Years (1940—1947)*, rev. ed, (London: Elim, 1949), p. 10.
[16] Laurence Christenson, *Speaking in Tongue and Its Significance for the Church* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1968), pp. 72—79.
[17] Anthony Hoekema, *What About Tongue-Speaking?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), pp. 16—18.
[18] 这种观点的根据是，《哥林多前书》13:8 在论到"方言"同"预言"和"知识"时，所使用的动词是不同的。不仅包含了一个完全不同的动词，而且前者还用了一个中间音，而后者所使用的则是被动形式。
[19] Stanley D. Toussaint, "First Corinthians Thirteen and the Tongues Question", *Bibliotheca Sacra* 120 (Oct.-Dec. 1963): 311—316; Robert Glenn Gromacki, *The Modern Tongues Movement*, (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967), pp. 118—129.
[20] Benjamin B. Warfield, *Miracles: Yesterday and Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 6.
[21] William Sargent, "Some Cultural Group Abreactive Techniques and Their Relation to Modern Treatments", in *Proceedings of the Royal Society of Medicine* (London: Longmans, Green, 1949), pp. 367ff.
[22] William J. Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism* (New York: Macmillan, 1972), chs. 4—6.
[23] 更为详细的解释，见 Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), pp. 153—218。

第十部分

救　赎



第三十一章　各种救赎观

289

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 分辨并详细解释各种救赎观之间的差别。
2. 分辨并描述五种不同的救赎观。
3. 比较对照五种不同的救赎观，评价哪种救赎观对圣经中的证据作出了最好解释。

本章内容提要

多年以来，人们已经形成了不同的救赎观，每种观点都强调了救赎中的不同方面。在救赎与时间的关系上，在其所要解决的需求本质与核心问题上，在救赎的媒介上，在救赎运动的方向上，以及在救赎的范围上，它们都有所不同。当前的五种救赎观包括解放神学、存在神学、世俗神学、当代罗马天主教神学和福音派神学。

本章研究的问题

- 为什么不同的救赎观在其具体内容上有如此多的差别？
- 罗马天主教的救赎立场发生了怎样的改变？
- 根据福音派的立场，救赎中包括的内容是什么？
- 解放神学是从哪两种渊源来分析人类的困境的？这些渊源又是怎样影响了他们对救赎本质的看法？

本章大纲

不同救赎观之间的具体差异

　　时间维度

人类需求的本质与核心
救赎的媒介
救赎运动的方向
救赎的范围
当前的救赎观
解放神学
存在神学
世俗神学
当代天主教神学
福音派神学

290 救赎是把基督的作为应用到个人生命中。因此，救赎的教义有着特殊的吸引力和相关性，因为它满足了我们最重要的需求。尽管"救赎"一词似乎对熟悉它的每个人来说意思都非常明显；但是，即便是在基督徒当中，对救赎到底包括哪些内容的看法也仍有很大的差别。在考察这些救赎观中几种较为突出的观点以前，我们最好先来简单考察一下各种看法间的具体差异。这会使我们得出一些范畴，供我们在分析这几种不同观点时使用。

第一节　不同救赎观之间的具体差异

一、时间维度

对救赎与时间的关系如何这一问题，有多种不同看法。人们看法各异，或以为它发生在基督徒生命开始时，或以为它是贯穿基督徒生命始终的一个持续过程，或以为它是将来发生的事件。有些基督徒认为，在基督徒生命开始时，救赎就已达到完全，他们会说："我们已经得救了。"又有人认为，救赎是在过程当中——"我们正在被救。"但是，也有人认为，救赎是将来才会得到的东西——"我们将要得救。"当然，我们可能将其中两个合并起来，或将它们三个全部合并起来。若是这样，救赎中每个单独的方面（即称义，成圣，得荣耀）就可以理解成在不同时间发生的了。

我们若是把救赎看作是在时间中发生的事件，就必然要确定其中包含了怎样的年代框架。由于特定行为只能在某个单独的时刻或某段时间内发生，所以我们就可以用几种不同的方式来认识救赎及其相关的内容：

1. 一系列的点：……
2. 一系列不连续的过程：______ ______ ______ ______
3. 一系列交叠的过程：

   ____

   ____

   ____
4. 由若干可区分的部分组成的一个连续过程

   _____|_____|_____|_____|_____|_____

二、人类需求的本质与核心

我们必须解决的第二个问题就是人类需求的本质与核心问题。传统观点认为，我们根本的缺陷从本质上讲是纵向的。人类主要的问题是与上帝隔绝，所需要的是恢复上帝和受造界之间已经破裂了的关系。这是福音派的救赎观。第二种观点认为，人类的主要问题是横向的。这可能是指个人难以调整同他人的关系，或者说社会作为一个整体缺乏基本的和谐性。救赎涉及除去人类内部关系的不和，使人与人之间的关系和社会关系得以恢复正常。“关系神学”是在个人性失调和小组问题层面上来关注这一过程。解放神学所关注的则是不同种族和经济阶层之间的冲突。第三种观点认为，人类主要问题是内在的，每个人都受到一些感觉的困扰，这些一定要根除掉——包括罪疚感、自卑感、不安全感。这里的关键词是“调整”、“自我理解”、“自我接纳”和“更多一些自我尊重”。 291

三、救赎的媒介

如何得到救赎或救恩如何传递的问题，同样也非常重要。有些观点认为，救恩的传递实际上是一个具体有形的过程(physical process)。对某些圣礼主义的系统而言，这是真的；他们相信，救恩或恩典是通过具体有形的事物来获得的。举例来说，传统的罗马天主教相信，通过接纳圣餐中的饼(即他们所谓的圣体)进入人的身体，恩典就实际传递出去，被人所接受。尽管圣餐的价值在某种程度上

说也依赖于领受圣餐者本身的态度或状况，但恩典主要是通过一种外在的具体行为被人接受的。还有人认为，救恩是通过道德行为来传递的。这里的救恩并不是将某个人或组织所拥有的某物传递给其他人，而是因为改变了事物的状况而新出现的某种东西。这种救赎观可以在社会福音运动和解放神学中看到。福音派神学提出了第三种观点：救赎是以信心为媒介的。信心使得基督所成就的工作应用在人的身上。从某种意义上说，在这个过程中接受救赎的人是被动的。

四、救赎运动的方向

还有一个问题需要考虑，就是救赎运动的方向。上帝是通过拯救个体性的人，来造就一种个人性的转变，继而影响得救者作为其中一部分的社会和世界呢？还是说，上帝通过变更社会结构，继而利用这些变更了的结构来改变组成社会的个人呢？

19 世纪末 20 世纪初的社会福音运动确信：人类的基本问题不在于人类败坏的本性，而在于影响我们的邪恶的社会环境。所以，我们不应该致力于改变个人，而是必须致力于改变导致人类痼疾的环境。我们或许可以说，支持社会福音的人是在提倡某种公众灵性健康的事工。

基督教内部那些强调归信的人一直以来都支持一种与此相反的路径。他们认为，人类的本性彻底败坏了。社会之所以邪恶，其根源就在于它是由邪恶的个人所组成的。只有这些个体转变之后，才真正有希望来改变社会。

五、救赎的范围

对那些认为救赎适于个人而非社会的人来说，救赎的范围是一个重要问题。这个问题是：到底谁会得救，抑或到底有多少人会得救？特救论者（particularist）认为，救赎基于个人对上帝恩典的回应。这种观点认为，并非每一个人都会坚定地回应上帝；所以，有些人会失丧，而有些人则会得救。与此相反，普救论者（universalist）则认为，上帝终将使全人类恢复与他的关系，这种关系是他们起初所享有的，没有一个人会失丧。当前，有两种普救论观点。一个人可能因为持乐观的

292 特救论立场而成为普救论者。这就是说，他或许既要主张：若有人要得救，个人就必须接受耶稣基督；也要主张，每个人要这样去做。但不幸的是，过去并不是每个人都接受了基督；实际上，无数的人甚至没有机会这样做。结果，认为所有

人都按这种模式得救是不现实的，除非有一种人所不知道的使救赎得以实现的方式。一种更常见的普救论观点则认为，上帝最终会在某一基础上采取行动，接纳所有的人进入和他永恒的团契中。

按照福音派的观点，人类的主要问题是我们与上帝隔绝，上帝的道是他借以向我们表明在基督里才能找到的救赎的方式，而信心则是我们接受这救赎的工具。

第二节　当前的救赎观

一、解放神学

当前对救赎观提出了独到见解的重要运动之一，就是可以被总称为“解放神学”(liberation theology)的一系列神学思想。我们可以把这场运动再划分为黑人神学、女性主义神学和第三世界神学，而最后一种神学则被特称为解放神学。尽管这些群体间存在偶尔导致冲突的重大差异，但它们之间却有充分的共同点，使我们能找到它们看待救赎本质的一些基本特征。

这里，它们共同的侧重点之一，就是社会的基本问题在于强者对弱者的压迫和剥削。救赎在于将受压迫者从这种压迫下拯救(或解放)出来。解放的方法要与这种特定环境的本质相适应。

解放神学的分析认为，人类的困境来自两个源头。首先，大家已达成共识，认为资本家或“发展论者”(developmentalist)解决经济和政治事务的方法(即只要不发达国家追随工业国家已经走过的道路，所有问题都会自动解决)，在本质上是错误的，也是不适用的。对解放神学家来说，日益明显的是，不仅发达国家的经济发展，而且精英社会阶层的富足，都是以牺牲那些不够幸运的人为代价取得的，而这些人永远也不能救自己脱离这种困境。其次，他们有一种认识，即圣经是同情那些受压迫者的。解放神学承认，自己对圣经的理解存在偏斜，这是事实；但是，他们也回应指出，圣经作者也有同样的看法。上帝救赎之工的历史就是受压迫民族的历史。当然，以色列人曾在埃及遭受压迫。的确，《出埃及记》是

解放神学家最喜欢的一卷圣经。由于许多经文都是从弱者的角度来描写的这种事实，解放神学就得出结论说，上帝救赎的信息对他们有特殊的关注。

但是，在解放神学看来，救赎的特殊本质到底是什么呢？他们并不认为，救赎主要是个人死后的永生。他们主张：圣经更关注上帝的国度在今世的实现。即便是永生也通常是放在一种新的社会秩序下来看待的，而且被视为与其说是从历史中拔身出来，倒不如说是最大限度地参与其中。将所有人从压迫下拯救出来，是上帝在历史中作为的目标；因此，也必须成为凡信靠上帝者的任务。他们要采取一切可能的手段，包括政治努力，来实现这一意义上的救赎；若有需要，甚至还可以采取革命方式。

二、存在神学

293 从某种意义上讲，20 世纪的许多神学思想都是建立在存在哲学基础上的。从这个意义上讲，最具代表性的存在神学家可能是鲁道夫·布尔特曼了。布尔特曼致力于在马丁·海德格尔（Martin Heidegger）存在哲学的基础上来解释新约圣经，实际上是构建起自己的神学体系。在海德格尔的思想中，我们的目标应该是本真的存在（authentic existence）；亦即成为我们原定所当是者，通过这种生活方式来实现我们人之为人的潜在目的。非本真性（inauthenticity）的一个例子，就是人无法依靠其自身的能力来自由选择或行事。他之所以做某事，只是因为其他人在做此事，只是随从大多数，顺应潮流而已，而并不能按照每个人自己的意愿来行事。[1]非本真性的另一个例子，是人不愿接受一个事实：亦即人自己因为自由选择了某件事，所以就应该为此负责。从另一方面看，本真性（authenticity）则包括接受一个人行为带来的责任。

从海德格尔那里，布尔特曼借用了本真性与非本真性存在的概念。在运用这些概念时，布尔特曼提到在现代人类中存在的两种趋势。一方面，存在一种在生活中受自我导向引导的倾向。我们人生的主要目的是满足我们对幸福和安全、有用和利益的欲求。人类既自私又傲慢。他们不仅对他人的需求和关注漠不关心，而且也不顺服上帝对其生命的命令和要求。他们要么否认上帝的存在，要么即便相信上帝，却仍否认上帝有权要求他们对其顺服和虔敬。[2]

布尔特曼提到的另一倾向，就是现代社会的个人相信他们可以通过自身的努力获得真正的安全。财富的积累、技术的增殖以及追求扩大影响力，成了人类

社会中的个人或集体试图借以保证其未来的手段。然而，不管人们采取何种措施，死亡仍会不可避免地临到众人。自然灾害仍是无法预测或避免的。所以，人类构建安全体系的努力注定要失败。但是，人类仍在继续尝试。当他们继续自私自利地行事，且通过自身努力来寻求安全时，他们也就拒绝或否认了上帝为其所定的目的。这就是布尔特曼非本真存在神学思想的大略。[3]

人类为上帝与福音所召，是要成为真实的自我，且面对其真实的命运。这似乎才是他们本真的存在，或者说是救赎。上帝之道"呼召人脱离其自私自利，且脱离其为自身所建立起来的虚幻安全。它呼召人来到上帝面前，就是那位超越于这个世界和科学思想之上的上帝面前。与此同时，它也呼召人真正认识其自身"[4]。由于救赎被视为通过"自我否定以及放弃所有安全"的方式来顺服上帝，所以，它既不像某些人理解重生那样，是灵魂实质的改变，也不像对称义的传统理解那样，是一种法庭上的宣告，说他们在上帝眼中是义的。确切说，这是我们存在意义（*Existenz*）的根本改变，是我们生命观和行为方式的彻底改变。[5]

三、世俗神学

神学赖以构建起来的整个文化环境一直处在变动之中。人类对现实的看法也一直在改变。较早时候，大多数人都相信上帝。人们把上帝的行动视为解释世界存在和其中发生的一切的原因，将上帝视为人类所面临的难题的解决者。但今天，许多人却把他们的信心放在了今世可见的事物上，放在了那种不承认有超验和超自然实体存在的解释上。他们变得世俗起来，也就是说，他们在无意识中已经开始追随一种生活方式，这种方式实际上没有上帝的位置。这种世俗观点的部分原因来自实用主义。科学努力已经成功地满足了人类需求，宗教已不再是人们的必需品，或是对人们行之有效的东西。所以，我们生活在一个后基督教的时代。[6] 294

面对这种情形，教会所能作出的有两种可能的回应。一种回应是把基督教和世俗主义视为竞争对手，两者只能选其一。然而，近些年来，越来越多的基督教神学家却采纳了另一种不同的回应；他们不是把世俗主义视为基督教信仰的竞争对手，而是对信仰的成熟表达。这种观点的先驱者之一是迪特里希·朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer）。在生命的最后岁月中，他提出了一种立场称为"无宗

教性的基督教”。[7]上帝已经教育作为最高受造物的人类要独立于他之外而存在。因此，在世俗化过程中，上帝一直都在做工。有人继承并丰富了朋霍费尔的思想。英国的鲁宾逊和美国的神死神学家们都是世俗神学的主要倡导者。[8]

世俗神学抛弃了将救赎视为由脱离世俗与接受上帝超自然恩典构成的传统理解。与其说是通过宗教信仰而得救，倒不如说是靠脱离宗教而得救。人认识到自身的能力并利用之，逐渐独立于上帝而存在，成熟起来，坚固自己，并逐渐融入世界之中，这才是救赎的真正意义所在。

四、当代天主教神学

我们着手考察当代罗马天主教关于这一主题的观点时，便面临一项困难任务。这一任务之所以困难，就在于尽管罗马天主教官方曾一度在绝大多数问题上都有统一的立场，但现在却似乎存在极大差异。官方教义标准仍然存在，但现在却做了增补，由于加入了后来的陈述，在某些问题上似乎有些自相矛盾。在这些后来增补进来的陈述中，有梵二会议作出的结论以及一些个别天主教神学家所公开发表的观点。我们有必要在教会传统立场的背景中来看待这些陈述。

天主教官方的立场一直以来都认为，教会是承受上帝恩典的唯一管道。这一恩典是通过教会中的圣礼得以传递的。那些在官方和有形教会之外的人并不能接受这一恩典。罗马天主教会认为，唯独它自己才拥有分配上帝恩典的特权。

这种传统立场认为，与教会联合乃是一个人蒙恩得救所必需的条件，这种观点现在已经做了修改。例如，伊夫斯·龚格尔(Yves Congar)实际上就对教会成员资格的程度提出了质疑。[9]尽管绝大多数人与教会之间并无有形的、正式的联系，但仍然存在一种无形的归属关系。梵蒂冈会议采纳了与龚格尔相似的立场：上帝的子民并不仅仅局限于有形的建制教会之中。但是，这并不是说，上帝的一些子民没有参加有形教会或包括在有形教会中，抑或说天主教会中。实际上，按照每个人和教会之间关系的亲密程度，上帝的子民分为三种类型：

1. 天主教徒，他们乃被“纳入”教会中。

2. 非天主教的基督徒，他们“与教会有联结”。尽管他们的处境并不像罗马天主教徒那样安全，但他们仍有真教会，没有和上帝完全隔绝。

3. 非基督徒，他们与教会“有关系”。[10]

第三群人包括被卡尔·拉纳(Karl Rahner)称为“匿名基督徒”的那些人。事实上,那些处于有形的天主教会(或者,就此问题而言的任何基督教会)之外的人,并不代表他们所有人都与上帝的恩典隔绝了。基督也为他们死了,我们不应该否认这种恩典。

关于救赎的实质问题,在教会内部也一直存在各种讨论。天主教对新教经典的称义观已经变得更加开放。汉斯·昆(Hans küng)有关卡尔·巴特神学的作品起到了特别关键的作用。在过去,天主教把新教中的两个名词即称义和成圣混为一谈,称为成圣的恩典。但是,汉斯·昆谈到了称义中的客观和主观方面。客观方面则对应于新教通常叫作称义的那部分内容。就救赎的这一方面而言,人类是被动的,上帝是主动的。主观方面大致对应新教中通常称为成圣的那部分内容;在这里,人类是主动的。[11]汉斯·昆看到,巴特强调的是前者,而特兰托公会议强调的则是后者。然而,巴特和特兰托公会议之间并没有真正的冲突。[12]

概括起来说:近年来,天主教会已经大为开放,认为有形教会之外的一些人,甚至一些从未表明过自己是基督徒的人,都可能接受上帝的恩典。结果,天主教对救赎的理解比传统观念要宽泛多了。特别是,当前对救赎的理解包括一些通常与新教范畴相关的思想。

五、福音派神学

在救赎问题上,传统的正统派或者说福音派的立场是与它对人类困境的正统理解紧密相连的。在这种理解下,人类和上帝之间的关系是主要问题。如果这一关系没有摆正确的话,那么反过来,生命的其他方面也会受到影响。

福音派认为,圣经指出了人的罪包含两个主要方面。首先,罪是人和上帝关系的破裂。不管是从人违反了上帝的律法所设定的界限来说,还是从人没有做到上帝从正面设定的诫命来说,人类都未能满足上帝的期盼。背离律法就导致了罪疚感,并且可能受到惩罚。其次,人因为违背律法的缘故,本性已经败坏了;现在,便有了一种喜欢邪恶的倾向,内在地倾向于罪。通常说来,我们称之为败坏,也表现为内心的迷惑与冲突。除此之外,由于我们生活在一种人际关系网中,所以,我们和上帝关系的破裂也会导致我们与他人关系的混乱。罪甚至能影响整个领域:整个社会结构便将困苦和错谬加诸个人和少数人身上。

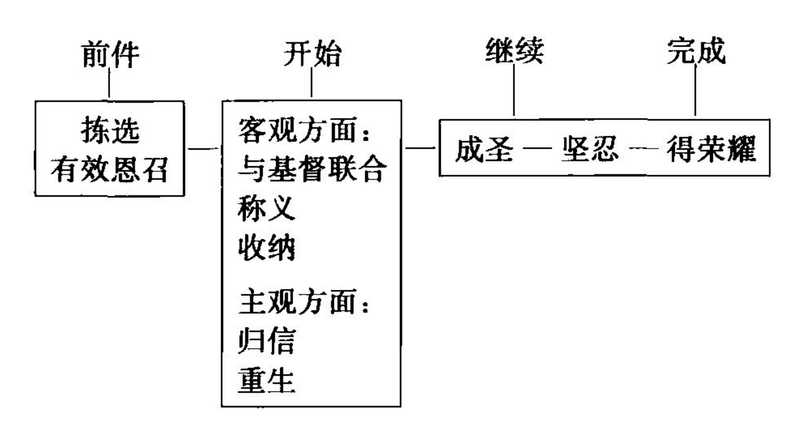


图 5　救赎包含的诸方面

救赎论的某些方面同个人与上帝之间的关系有关(关于救赎各方面在今世中的关系,请见图 5)。个人的法律地位必须从有罪变为无罪。这也就是说,人在上帝眼中已经被宣布为公正和义了,已经被视为完全满足了上帝公义要求的人了。在这里,用到的神学术语是称义(justification)。一个人因为被动地与基督在法律地位上联合从而得以称义。然而,这并不仅仅是除去罪疚的问题,还需要更多条件。应当记得,人类与上帝的关系本该具有的那种温馨亲密特点早已失却了。而这个问题可以通过"收纳"(adoption)方式来予以纠正。人被收纳之后,就得以重归上帝的恩宠,且被赋予机会享受这位慈爱圣父所赐的一切益处。

296

除了需要重建个人与上帝之间的关系外,个人内心的状况也需要改变。这种在人生方向上从倾向犯罪到积极渴望过一种公义生活的根本改变,就被称为"重生"(regeneration);抑或按其字面的意思来说,就是新生(new birth)。它包括了一个人性格的真正改变,亦即一种积极的灵性力量的注入。然而,这仅仅是灵性生命的开端而已。个人灵性状况也会有循序渐进的改变,一个人实际上变得越来越圣洁。这个渐进的主观改变便称为成圣(sanctification,即"成为圣洁")。成圣是在来世最终完成;那时,信徒的灵性本质就会达到完全。这便称为"得荣耀"(glorification)。个人靠着上帝的恩典便得以一直持守信仰并委身到底,这称为"坚忍"(perseverance)。

救赎不仅重建了我们与上帝之间的关系,同时也改变了我们内心彻底败坏的本性。

按照福音派神学的结构来看，到底何谓救赎之道，或者从更广义的角度来说，到底何谓蒙恩之道呢？在福音派看来，“上帝之道”（即圣经）在整个救赎事件中扮演着不可或缺的角色。彼得谈到“上帝之道”这一至关重要的作用说：“你们蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是借着上帝活泼常存的道……所传给你们的福音就是这道。”（彼前 1:23、25）因此，不管是通过读经还是讲道，“上帝之道”都是上帝向我们所表明的唯有在基督里才能找到的救赎之道。[13]保罗也在《以弗所书》2:8—9 中明确指出了这一点：“你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，是上帝所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。”这样看来，人的行为并不是接受救赎的手段。确切地说，他们是从真信心自然发出的结果和证据。[14]没有行为的信心便不是真信心。反过来，若非源于信心以及与基督之间正确关系的行为，在审判时也不可能站立得住。

在福音派神学里，救赎的范围到底是什么呢？就是说，到底什么人才会得救呢？具体说来，是否所有人都会得救呢？在教会中，不断会有人赞同所有人都会得救的立场。我们在本章稍前的地方已经提到，这种观点称为“普救论”（universalism）。但是，在整个教会史中最常见的观点，也是绝大多数福音派都支持的观点，却是认为：虽然有些人甚至很多人都会得救，但仍有一些人不会得救。教会之所以采取这种立场，并非因为教会不希望看到每个人得救，而是因为教会相信，圣经明确指出，有一些人会失丧。

我们考察过其他问题以后，决定采纳福音派对救赎的看法。虽然上帝关心每个人的需要，不管是个人的，还是集体的；但是，耶稣却明确指出，个人永恒的灵性福祉要远比满足今世的需要重要得多。上帝极其关注我们永恒的灵性福祉，圣经对罪的刻画也非常全面；所以，若要经历复归蒙上帝恩宠的地位，人的本质就必须发生根本的转变，这些都是支持福音派救赎观令人信服的证据。对此，我们将在随后的几章中进行考察。

注 释

[1] Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1962), pp. 163—168.

[2] Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*(New York: Scribner, 1958), pp. 39—40.
[3] Ibid., p. 45.
[4] Ibid., p. 40.
[5] Rudolf Bultmann, "New Teatament and Mythology," *in Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch(New York: Harper and Row, 1961), pp. 18—19, 30.
[6] Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*(New York: Macmillan, 1963) pp. 1—20; Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), pp. 3—29.
[7] Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, enlarged ed (New York : Macmillan, 1972), pp. 278—280.
[8] See. e. g., John A. T. Robinson, *Honest to God*(Philadelphia: Westminster, 1963).
[9] Yves Congar, *The Wide World My Parish: Salvation and Its Problem* (Baltimore: Helicon, 1961), pp. 101—104.
[10] "Dogmatic Constitution on the Church," in *The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbott(New York: Herder and Herder, 1966), pp. 30—35, secs. 13—16.
[11] Hans Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*(New York: Thomas Nelson, 1964), pp. 222—235, 264—274.
[12] Ibid., pp. 275—284.
[13] Edward J. Carnell, *The Case for Orthodox Theology*(Philadelphia: Westminster, 1959), p. 70.
[14] Alexander Ross, *The Epistles of James and John*(Grand Rapids: Eerdmans, 1954), pp. 54—55.

第三十二章　救赎的前件：预定

297

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 能界定并描述预定论的教义。
2. 比较、对照并分析加尔文主义者和阿明尼乌主义者的预定观点。
3. 针对预定论问题，构建出一种有意义的解决方法。
4. 至少指出四条来自预定论教义的结论。

本章内容提要

预定就是上帝选择人得永生或是永死。这个教义的基本问题在约翰·加尔文和雅各·阿明尼乌的作品中有极为清楚的描述。本章给出了一个可能的解决方法并说明了这个教义的四种含义。

本章研究的问题

- 你怎样区分加尔文主义者和阿明尼乌主义者的观点？
- 构建一种预定观并为其辩护。
- 从预定论教义中可以得出怎样的推论？你怎样评价它们？

本章大纲

不同的预定观

　　加尔文主义

　　阿明尼乌主义

一个可能的解决方法

预定的含义

298 在基督教信仰的所有教义中，有一条最令人困惑且最不为人理解的教义，那就是预定论。对许多人来说：这一教义显得晦涩，甚至有些古怪。对另一些人来说，这一教义似乎又是一种超出人类理解能力而无需去探究的东西。有人认为，这种神学上的吹毛求疵即便有实际意义，那也是微乎其微。或许，关于这一教义的笑话要比其他所有基督教教义加起来还要多。但是，由于圣经启示中论到了这一教义，所以基督徒没有其他选择，只能探询它的含义。这一教义难以理解和晦涩的事实，并不应该成为我们不去深入研究它的托辞，我们应该思考也应当明白在这一问题上到底何为真理。

我们有必要准确界定一下"预定"(predestination)一词的含义。尽管有人把这个词和"预旨"(foreordination)及"拣选"(election)交替使用；[1]但对我们来说，这里"预定"一词特指"预旨"和"拣选"的中间意义。正如图6中所表明的那样，"预旨"是一个含义非常广泛的词，它表明了上帝对世界上所发生的一切事的旨意，不管是单个人的命运，还是一块石头落下都包括在内。"预定"则是指上帝选择某些人得永生或永死。"拣选"是选出某些人得永生，是预定的积极方面，而"遗弃"(reprobation)则是预定的消极方面。

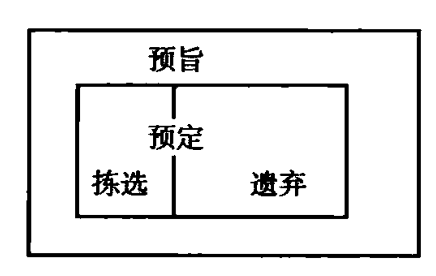


图6 预定的术语

第一节 不同的预定观

一、加尔文主义

尽管从奥古斯丁到卡尔·巴特，有许多不同的神学家已对预定的教义有所阐述；但是，约翰·加尔文和雅各·阿明尼乌的观点却最为明确地表明了对立双方的焦点所在。这里所谓的加尔文主义，在已往的岁月中已经有了许多不同的形式。我们将在这里考察所有这些形式中的某些共同特征。有一个经常被人们

299 用来帮助记忆这一完整体系的方法，就是首字母缩写 TULIP：即人的全然败坏，上帝的无条件拣选，救赎的有限性，上帝恩典的不可抗拒，圣徒的坚忍（又译作"圣徒永蒙保守"）。[2]尽管人们对这些要点有不同的解释，而且也并非所有这些概念都是我们当前必须考察的内容，但是，我们会把它们视为考察加尔文主义预

定论的框架。

加尔文主义者认为，整个人类都已经在罪中失丧了。他们所强调的是人全然败坏的概念：亦即每个人都已深深陷入罪中，以致无法对上帝所赐的任何恩典作出回应。这种状况是我们理应承受的，它既包括道德上的败坏（因此，人在道德上无能为力），也包括人当受刑罚（罪疚）。每个人的生命都是在这种情况下开始的。因此，这被称为“原罪”（orginial sin）。有时，也用“完全无能”来表示人类所处的困境。这一说法所强调的是罪人丧失了行善的能力，自己无力归信。[3]无数的经文都表明了人类这种状况的普遍性和严重性（如约 6：44；罗 3：1—23；林后 4：3—4；特别是弗 2：1—3）。

加尔文主义的第二个主要概念便是上帝的至高主权。上帝是造物主，是万有的主宰；因此，他随着自己的旨意自由地行做万事。[4]他并不臣服于任何人，也不向任何人负责。人类根本无权因为上帝所做的事来评判他。就这一方面，人们经常引用的经文就是葡萄园里雇工的比喻。那些直到傍晚才被雇用的人与那些早晨就被雇用的人都得到了相同的工价。那些起先就被雇用的人抱怨说这样做不公平时，家主就回答其中的一人说：“朋友，我不亏负你，你与我讲定的不是一钱银子吗？拿你的走吧！我给那后来的和给你一样，这是我愿意的。我的东西难道不可随我的意思用吗？因为我作好人，你就红了眼吗？”（太 20：13—15）另一处重要经文就是保罗所说的窑匠和泥土的比喻。对于那抱怨上帝不公义的人，保罗回答说：“你这个人哪，你是谁，竟敢向上帝强嘴呢？受造之物岂能对造他的说：‘你为什么这样造我呢？’窑匠难道没有权柄从一团泥里拿一块做成贵重的器皿，又拿一块做成卑贱的器皿吗？”（罗 9：20—21）这种关乎上帝拥有绝对主权的观念和人类完全无能的观念一起，构成了加尔文主义拣选教义的基础。

很多给人留下深刻印象的经文都表明，上帝拣选了一些人得救，我们对救赎恩赐的回应依赖于上帝预先的决定。

根据加尔文主义的观点，拣选是上帝选定了一群人来承受他的特殊恩典。这可以指选定以色列民族作为上帝特殊圣约的子民，也可以指选定一些个人来承担某种特殊职分。但是，我们在这里主要关注的是上帝选定某些人成为他属灵的子女，因而他们便得以承受永生。[5]我们可以在《以弗所书》1：4—5 中找到

表明上帝拣选某些个人承受救恩的圣经证据:“上帝从创立世界以前,在基督里拣选了我们,使我们在他面前成为圣洁,无有瑕疵;又因爱我们,就按着自己意旨所喜悦的,预定我们借着耶稣基督得儿子的名分。”耶稣指出,这一过程的主动权是他自己拣选了门徒得享永生:“不是你们拣选了我,是我拣选了你们;并且分派你们去结果子,叫你们的果子常存。”(约 15:16)除此之外,圣父赐给耶稣的每个人都会到他那里去:“凡父所赐给我的人,必到我这里来;到我这里来的,我总不丢弃他。”(约 6:37)

300

上帝选定或说拣选一些人来承受救赎是绝对的,没有任何条件的,对此的解释与上帝的其他行为相一致。比如,他拣选了雅各,弃绝了以扫,随后又选定了以色列民族。保罗在《罗马书》第 9 章中强调指出,所有这些选择都完全出自上帝,绝不依赖于任何人的选择。保罗引用了《出埃及记》33:19 中上帝对摩西所说的话:“我要怜悯谁,就怜悯谁;要恩待谁,就恩待谁”;随后,他就评论说,“据此看来,这不在乎那定意的,也不在乎那奔跑的,只在乎发怜悯的上帝”(罗 9:15—16)。[6]

我们已经看到,在加尔文主义者眼中拣选具有几个特征。其中一个特征是,拣选是上帝至高的旨意,或者说上帝良善可喜悦的旨意,它不依赖于被拣选者的任何功德,也不在乎预见到人将来会相信。拣选是信心的原因而不是结果。其次,拣选是有功效的,那蒙受上帝拣选的人一定会来信靠上帝,也必然会一直持守对上帝的信靠直到最后。每个蒙上帝拣选的人都必然会得救。再次,拣选是在永恒之中进行的。它并不是在人已经存在后的时间中的某个时刻才发生的,而是上帝一直所定意要做成的。第四,拣选是无条件的,它并不依赖于人类的特殊行为,也不是说人满足了上帝的某些条件。上帝并非因为人自己做了某些事才愿意拯救人,只因为上帝愿意拯救人类,于是就这样做成了。最后,拣选是永不改变的。上帝不会改变自己的心意。拣选是在永恒中进行的,完全出于上帝无限的怜悯,他不会因为任何原因或是环境而改变自己的心意。[7]

大体而言,加尔文主义者同样坚持,拣选和自由意志并不矛盾,这里所说的自由意志是他们所理解的含义。但是,他们否认人类具有阿明尼乌主义者所认为的那种自由意志。加尔文主义者所强调的是,即便罪没有完全夺去人的自由,至少也已使人丧失了那种恰当运用自由的能力。比如,洛林·伯特纳就曾把堕落了的人比作是断了翅膀的小鸟。这只小鸟虽然仍有飞翔的“自由”,但却不能飞翔了。同样,“凡属血气之人也有来到上帝面前的自由,但他们却无法做到。

当他贪恋罪的时候，又怎么可能为罪悔改呢？当他还恨恶上帝的时候，又怎么可能来到上帝面前呢？这就是人意志上的无能为力，他在这重负下劳苦。”[8]只有当上帝将特殊恩典浇灌在他所拣选的人内心时，他们才能对上帝有所回应。

加尔文主义者内部存在分歧之处是遗弃的概念。有些人坚持“双重预定论”(double predestination)，相信上帝选择了一部分人得救，而另一部分人失丧。有些人则认为，上帝积极地选择了那些将要承受永生的人，而忽视了其他所有人，听任他们落在自己所选择的罪中。[9]这两种情况的结果虽然都一样，但是后一种观点却是把未蒙拣选之人失丧的原因归于他们自己选择了罪，而不是上帝积极的决定上；或者说，与其说上帝命定了他们的失丧，倒不如说上帝拣选时遗漏了他们。

二、阿明尼乌主义

阿明尼乌主义(Arminianism)是一个涵盖了大量次级概念的术语。其范围可能包含了从福音派所看到的阿明尼乌本人的观点，到左派自由主义观点。阿明尼乌主义同样也包括传统罗马天主教教义，强调救赎中善功的必要。大体而言，我们虽会关注阿明尼乌主义中那些更为保守的立场，或者说接近福音派的立场，但是，我们也会尽量广泛地对其进行分析，以涵盖绝大多数阿明尼乌主义者的立场。

尽管阿明尼乌主义者的观点在某种程度上存在差异，但却有一个共同的逻辑出发点：即认为上帝希望所有人都能蒙拯救。[10]阿明尼乌主义者指出，圣经对此有明确断言。从彼得的宣告中可以清楚看出上帝断不喜悦罪人死亡：“主所应许的尚未成就，有人以为他是耽延，其实不是耽延，乃是宽容你们，不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改。”(彼后 3:9)保罗也同样说道：“上帝我们救主……愿意万人得救，明白真道。”(提前 2:3—4；又见结 33:11；徒 17:30—31)

301

不仅从那些教诲性的表述中，而且从许多上帝命令和劝诫的普遍性中，我们都会看到，他希望全人类都蒙拯救。旧约圣经中已经包含了普遍性的邀请，比如：“你们一切干渴的都当就近水来，没有银钱的也可以来，你们都来，买了吃。”(赛 55:1)同样，耶稣的邀请也是没有任何限制的：“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。”(太 11:28)如果说与这些章节看似要表达的含义相反，事实上是上帝不愿意所有人得救，那么上帝赐下救赎的邀请就是虚假的。

阿明尼乌主义的第二个主要观念是，所有的人都有能力相信上帝，或者说都

能满足救赎的条件。假如事实不是这样的话，那么邀请普天下的人都来接受救赎也就没有任何意义了。但是，神学中到底有没有为所有人都可以得救这一概念留下余地呢？假如我们对罪人全然败坏的观念作出修改或是放弃它的话，就会有一定的余地。或者像约翰·卫斯理和其他人一样，我们可以采纳"先在恩典"(prevenient grace)的概念。我们所要关注的是后一种立场。[11]

通常认为，"先在恩典"是上帝不加分别地赐给每个人的恩典。从上帝赐下阳光和雨水给所有的人，就可以看到这一点。它同样也是从各处的人身上都可以看到的良善的基础所在。除此之外，上帝之所以普遍赐下这种恩典，是为了抵消罪的影响。由于上帝已经把这种恩典赐给了所有人，所以每一个人都能接受上帝所赐的救赎；因此，上帝也就没有必要把他的特殊恩典实行在某些特别的人身上了。

第三种基本观点，是在上帝拣选人来承受救赎方面预知的作用。总体而言，阿明尼乌主义者希望保留"拣选"这一术语，以及个人蒙受上帝预旨(foreordained)来承受救赎的思想。这一点就表示：上帝更喜悦某些人，而不喜悦另一些人。在阿明尼乌主义者看来，上帝选定了一些人来承受救赎，而又简单地忽略了其他人。那些蒙上帝预定的人，就是上帝以自己无限的知识预见到会接受在耶稣基督里所提供的救赎的那些人。这种观点是建立在圣经中的预知与预旨抑或说预定之间的密切联系基础上的。他们引用最多的经文是《罗马书》8:29："因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。"支持这种观点的经文是《彼得前书》1:1—2节，在这里，彼得指出："……就是照父上帝的预知(foreknowledge)被拣选。"(NIV)这两处经文都表明，预旨的基础和原因是上帝的预知。[12]

最后，针对加尔文主义者把预定论看成是无条件和绝对的观点，阿明尼乌主义者提出了异议。有些异议是实践性的，而不是理论性的。有些异议则把加尔文主义简化为宿命论。假如上帝已经决定了将来发生的一切事，那么人做什么，难道会导致什么差别吗？伦理行为就无关紧要了。如果我们是蒙上帝所拣选的，那我们怎样生活又有什么关系呢？因为不管我们做什么，我们都会得救。

还有一种异议认为，加尔文主义排除了任何宣教和传福音的动力。如果上帝已经拣选了谁是得救的人，而这些人的数目不可能加增，那么传福音又有什么用处呢？选民无论如何都要得救，被指定来救的基督的人数不会多也不会少。那么，为什么还要劳神为那些失丧的人募集资金、差派宣教士、宣讲福音和祷告

呢？这些行为铁定不会有任何果效的。[13] 302

最后一种异议认为，加尔文主义的教义和人类的自由相互矛盾。我们所拥有的思想，我们作出的选择，以及我们的行为，都不真正是我们做的。这些都不是自由作出的，而是受到一种外在的力量即上帝的驱使。因此，从“人”这个词传统的意义上来说，人就不是真正的人。那我们就是自动机、机器人或者说是机器。而这一点同我们对自己的认识以及对他人的认识都是相互矛盾的。那么，我们做好事时上帝赞扬我们，或者说作恶时上帝责备我们也就没有意义了，因为不管我们做什么都是上帝要我们去做的。[14]

第二节　一个可能的解决方法

对上帝关于救赎的意旨这个令人困扰的问题，现在我们必须尝试着得出一些结论。请注意，我们这里并不是要关注通常意义上所说的上帝的所有意旨。换言之，我们不是思考是否整个宇宙中所有时间内发生的每件事都是上帝使然，只不过是关心上帝是不是特别拣选了一些人来承受他特别的救赎。

我们将从圣经中的记载来着手对此进行考察。圣经谈到了几种不同意义上的拣选。拣选有时是指上帝拣选以色列人作为自己特定的选民，有时也指上帝拣选某些个人来享受特定的权利和服事；当然，也包括拣选某些人承受救赎。考虑到拣选的不同意义，任何试图把我们的讨论仅仅局限于其中一种观点上的努力，都会导致我们针对这一题目所做的讨论无法继续进行下去。

在考察圣经关于上帝特别拣选一些人来承受永生的教导之前，重要的是：要思考人类在其自然状况中，在以信心回应救赎机遇方面的无动于衷、盲目和无能为力的光景。在《罗马书》中，特别是在第 3 章中，保罗描述了人类因为犯罪的缘故与上帝隔绝的无望状态。他们没有丝毫的办法使自己从这种状况中解脱出来；而且，事实上，他们因为对自身的处境熟视无睹，根本无意去改变这种状况。加尔文主义者和保守的阿明尼乌主义者都同意这一点。这并不仅仅是因为人类在其自然状态中无法作出什么善功，使其在上帝眼中被称为义；而且，他们也患了灵性上的盲目症(罗 1:18—23;林后 4:3—4)与麻木症。

如果真是这样；那么，若没有上帝特殊的作为，任何一个人都无法回应福音

的呼召。正是在这个地方,许多阿明尼乌主义者因为认识到了圣经所教导的人类的无能为力,于是便把“先在恩典”这一概念引入进来,这种恩典被认为具有普遍的效力,可以除去罪对理性的影响,从而使信仰成为可能。问题在于,对于这种普遍能力的概念,圣经没有清楚和足够的证据。这种理论虽然在很多方面都很吸引人,但却不是圣经中的教导。

并不是蒙召的人一定会回应,而是上帝让自己所提供的如此吸引人,使他们愿意主动去回应上帝。

当我们被带回到为何有人能相信上帝这一问题上,确实会找到很多经文,表明是上帝拣选了某些人以蒙拯救;而且,我们对上帝所赐的救赎作出回应也是倚赖于上帝事先的决定和主动性。譬如,联系到耶稣解释自己的比喻说:有的人听是要听见却不能明白;我们便看到,他随后继续对门徒们说:“但你们的眼睛是有福的,因为看见了;你们的耳朵也是有福的,因为听见了。”(太 13:16)或许,有人会将其解释为:经文的意思是指,门徒并不像其他听见的人那样在灵性上完全无能为力。但是,如果读一下《马太福音》第 16 章,我们就可以更好地理解这段经文的意思了。耶稣问自己的门徒,人说他是谁,他们说出了好几种不同的答案——施洗的约翰,以利亚,耶利米,或是先知中的一位(14 节)。但是,彼得却认信说:“你是基督,永生上帝的儿子。”(16 节)耶稣的评价是意味深长的:“西门巴约拿,你是有福的! 因为这不是属血肉的指示你的,乃我在天上的父指示的。”(17 节)使这些门徒同那些在灵里瞎眼和耳聋的人有所不同的,乃上帝的特殊行为。这也是和耶稣所做的宣告相符合的:“若不是差我来的父吸引人,就没有能到我这里来的。”(约 6:44)还有:“不是你们拣选了我,是我拣选了你们。”(约 15:16)耶稣同样也告诉我们说,这种吸引和拣选是有效的:“凡父所赐给我的人,必到我这里来;到我这里来的,我总不丢弃他”(约 6:37);“凡听见父之教训又学习的,就到我这里来。”(45 节)我们的信心依赖上帝主动的作为,这种观点同样也体现在《使徒行传》中,在那里路加告诉我们,当住在彼西底的安提阿的外邦人都信了时,他们“就欢喜了,赞美上帝的道,凡预定得永生的人都信了”(徒 13:48)。

303

另外,阿明尼乌主义者还认为,上帝之所以预旨是因为他预知的缘故,这种说法并没有说服力。因为希伯来语中的 *yāda*‘一词,它似乎隐藏在《罗马书》8:

29 以及《彼得前书》1:1—2(NIV)有关"预知"的经文背后,其表示的绝不仅仅是事先知道或预见到。它意涵一种相当积极和密切的关系,表示青睐或爱某人,甚至用来形容性关系。[15]那么,这里所表明的,就不是中立地事先知道某个人要做什么了,而是坚定地选定了这个人。由于这种希伯来语背景,《罗马书》和《彼得前书》中的预先知道,并不是建立预定论的基础和原因,而是对预定论的证实。

但是,我们怎样来看待救恩赐给了普世的人,又邀请凡听到福音的人来信靠上帝呢?阿明尼乌主义者有时候会这样认为,在加尔文主义者看来,有人可能会选择接受救赎,但却并没有蒙上帝允许得救。然而,按照加尔文主义的理解,这样的情景永远也不会出现,因为若是没有上帝特赐的能力,就没有人愿意来蒙拯救,愿意来到上帝面前,愿意相信上帝。上帝诚然为所有的人都提供了救赎,但我们都陷在自己的罪中,若非有外在的帮助,我们就不可能对上帝的恩典有所回应。

在这种状况中有真正的自由吗?现在,我们请您关注以下我们关于人类自由和上帝的计划之间关系的讨论(13 章)。然而,我们一定还要注意到,我们现在所面对的问题是:在救赎这一关键问题上,我们到底是否有能力或自由进行选择。这里需要考虑的主要因素是人的败坏。我们已经说过,如果人类在没有重生时是完全败坏的,不能回应上帝的恩典;那么,我们也就不用怀疑他们是否能自由地接受所提供的救赎了——因为没有一个人能做到!确切地说,应该追问的问题是:每个受到特殊呼召的人能自由地拒绝上帝所提供的恩典吗?这里的问题不是那些蒙受呼召的人一定要回应,而是上帝所提供的如此吸引人,使他们愿意主动去回应上帝。

第三节　预定的含义

按照正确的理解,预定的教义有以下几种重要含义:

1. 我们可以确信,凡上帝所预定的人都会来到他的面前。他的旨意必然成全,选民必定会相信他。

2. 有人拒绝基督时,我们用不着批评自己。耶稣本人在世时也没有得到所有的人。他知道,凡圣父所赐给他的人,都必要到他这里来(约 6:37);而且,也只

有他们才会到他这里来(44 节)。我们尽了自己最大努力之后,就可以把事情交托给主。

304 3. 预定论并没有否定传福音和宣教的努力。我们并不知道到底谁是上帝的选民,谁不是上帝的选民;所以,我们务要继续传扬上帝的话语。我们传福音的努力,就是上帝带领选民得到救赎的途径。上帝预定的结果也包括预定了实现结果的方式。认识到宣教是上帝的方式,是我们努力的强大动力,也使我们确信,宣教一定会成功。

4. 恩典乃绝对必需的。尽管阿明尼乌主义者经常强调恩典,但在我们这些加尔文主义者看来,除了上帝自己至高的旨意之外,并没有任何东西能让上帝所选定那一部分人承受永生。在个人身上没有任何东西促使上帝赐下救赎。

注　释

[1] 比如说,本杰明·B. 沃菲尔德的立场是,"'预旨'和'预定'完全是同义词,到底选用哪一个词完全是凭人的喜好而定的"——"预定论",摘自 *Biblical Doctrines*(New York: Oxford University Press, 1929), 4 页。沃菲尔德用"拣选"来表明我们所说的"预定"。

[2] See, e. g. , Edwin H. Palmer, *The Five Points of Calvinism*(Grand Rapids: Baker, 1972); Duane Edward Spencer, *TULIP: The Five Points of Calvinism in the Light of Scripture* (Grand Rapids: Baker, 1979).

[3] Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 8th ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), pp. 61—82.

[4] Benjamin B. Warfield, " Perfectionism", in *Biblical Doctrines*, pp. 62—64.

[5] Ibid. p. 65.

[6] Ibid. p. 53.

[7] Louis Berkhof, *Systematic Theology*(Grand Rapids: Eerdmans,1953), pp. 114—115.

[8] Boettner, *Predestination*, p. 62.

[9] Augustus. H. Strong, *Systematic Theology*(Westwood, N. J. : Revell, 1907), pp. 789—790.

[10] Samuel Wakefield, *A Complete System of Christian Theology*(Cincinnati: Hitchcock and Walden, 1869), pp. 387, 392.

[11] Richard Watson, *Theological Institutes; or, A View of the Evidences, Doctrines, Morals, and Institutions of Christianity*(New York: Lane and Scott, 1850), vol. 2, p. 377.

[12] H. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City, Mo. : Beacon Hill, 1958), vol. 2,

p. 351.

[13] John Wesley, "Free Grace," *in The Works of John Wesley*, 3d ed. (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1979), vol. 7, p. 376.

[14] Wakefield, *Complete System*, pp. 326—335; Wesley, "Free Grace," pp. 376—377.

[15] Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University Press, 1955), p. 394; Paul Jacobs and Hartmut Krienke, "Foreknowledge, Providence, Predestination", in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, (Grand Rapids: Zondervan, 1975), vol. 1. pp. 692—693.

第三十三章　救赎的开端：主观方面

305 **本章目标**

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 明白有效的恩召在使人得救方面的必要性。
2. 表明人归信回应的本质，区分两个相关的概念：悔改和信心。
3. 考察上帝使人重生的工作，这一工作带来人的新生命和转变。
4. 列出并描述从有效恩召、归信和重生所引出的六个含义。

本章内容提要

救赎的开始有三个步骤：有效恩召，归信和重生。通过圣灵的工作，上帝呼召不信的人来承受救赎。人类对这一呼召的回应包括从罪中转向基督并相信基督。信心同样也包括信靠。上帝的回应则是使这个人重生，使他在基督里得到新的生命。我们只有对上帝拯救我们、重生我们、使我们成为属灵的人的作为存敬畏之心，才能站立得稳。

本章研究的问题

- 有效恩召在一个人的得救中担当着怎样的角色？为什么说有效恩召对一个人得救来说非常重要？
- 归信的意义是什么？悔改和信心与归信的关系是什么？
- 什么是重生？重生同救赎其他部分有什么关系？
- 从这章的研究中，关于救赎，你学到了什么？

本章大纲

有效的恩召

归信

悔改
信心
重生
圣经中的描述
重生的含义
有效恩召、归信和重生的含义

救赎论涉及广泛复杂的圣经教导以及人生经历。所以，有必要对其中许多不同的方面进行区分。尽管我们能以许多不同方式来组织材料，但还是选择用一个临时的框架。我们会看到，救赎是如何开始、延续和完成的。第 33 章和第 34 章中的内容都和基督徒生命的开端有关。然而，因为它们的角度有所不同，所以也有所分别。归信和重生(第 33 章)是基督徒生命开端的主观方面；它们所探讨的是我们内在的属性，也就是灵性状况的变化。若从人的角度来看，这种改变是归信；若从上帝的角度来看，这种改变则是重生。另一方面，与基督联合，被上帝称义和收纳(第 34 章)，则是基督徒生命开始的客观方面；它们主要指向个人与上帝之间的关系。 306

第一节 有效的恩召

要实际得救，还需有一些预工性事件。在前一章中，我们考察了预定论中所包括的全部复杂问题，包括上帝选定一些人得救，以及他们的归信乃上帝定旨的结果。全人类都在罪中失丧了，在灵里是瞎眼的，不可能相信上帝；尽管如此，在他永恒的定旨和个人在时间中归信之间必须有上帝某些干预行动。上帝的这种行动就称为特殊或有效的恩召(special or effectual calling)。

我们从圣经中显然可以看到，有上帝关于救赎的一般性呼召，是对所有人发出的邀请。耶稣说："凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。"(太 11:28)而且，当耶稣说"被召的人多，选上的人少"(太 22:14)时，他可能指的

是上帝普世性的邀请。但是，请注意，这里所提到的呼召与选择之间的区别，唯有那些被选的人才是上帝特殊或有效恩召的目标。

特殊恩召意思是指，上帝以一种特殊、有效的方式在那些蒙拣选之人的身上做工，使他们能回应以悔改和信心，并且使他们确实会作出回应。特殊恩召的环境可能会有极大的差别。我们看到，耶稣向那些后来成为核心门徒的人发出了特别的邀请(参见，如太 4:18—22；可 1:16—20；约 1:35—51)。耶稣为了特殊目的把撒该分别了出来(路 19:1—10)。在这些例子中，毫无疑问，耶稣是以一种直接、个人性的方式提出了自己的要求；这种方式有特殊的说服力，而周围的人对此却毫无感觉。我们还看到，上帝在扫罗归信的过程中采用了一种剧烈的方式(徒 9:1—19)。有时候，上帝的呼召则是以一种相对安静的方式进行的，比如说对吕底亚的呼召："主就开导她的心，叫她留心听保罗所讲的话。"(徒 16:14)

307

特殊呼召在很大程度上乃是圣灵的光照工作，叫那蒙受光照的人能明白福音的真正含义。圣灵的这种工作是必不可少的，因为人类全然败坏的本性会妨碍他们认识上帝启示的真理。乔治·赖德在解释《哥林多前书》2:6—16 时，指出：

> 圣灵首要的工作就是叫人能明白上帝的救赎之工……这(十字架)在希腊人看来是愚蠢的，对犹太人来说，则是绊脚石。但是，对于那些蒙受了圣灵光照的人来说，则是上帝的智慧。换句话说，保罗在基督之死的历史性事件中看到了其中所隐藏的意义["上帝在基督里叫世人与自己和好"(林后 5:19)]。对于人的肉眼来说，这并不是明显可见的；但是，只有靠着超自然光照，人才能接受这一点……只有靠着圣灵的光照，人才能明白十字架的意义；只有靠着圣灵，人才能承认，那位被钉十字架的耶稣就是主(林前 12:3)。[1]

这样说来，特殊或有效恩召包含了对救赎信息的特殊表述。这一恩召力量之强大足以抵消罪的影响，叫人能相信上帝。这一恩召同样也非常吸引人，使得人愿意相信上帝。在许多方面，特殊恩召都和阿明尼乌主义者所说的先在恩典非常相似。但是，在两个方面却有所不同。特殊恩召只赐给那些蒙受上帝拣选的人，而不是赐给所有人；并且，它会绝对无误或有效地引导那些蒙受这恩召的

人作出积极回应。

第二节 归 信

就其本质和定义来说，基督徒的生命呈现出一些与我们此前的生活迥然不同的东西。和以前那种死在罪恶与过犯之中的生命相比，这乃**新的**生命。尽管这一生命要持续一生甚至到永恒，但它却有着明确的起点。中国哲学家老子曾经说过："千里之行，始于足下"，基督徒的生命也是如此。基督徒生命中的第一步称为"归信"，就是一个人以悔改转离自己的罪，以信心转向基督的行为。

在旧约和新约中，我们都可以找到人转离罪的比喻。在《以西结书》中，我们便读到耶和华上帝对以色列民所说的话："以色列家啊，我必按你们各人所行的审判你们。你们当回头离开所犯的一切罪过。这样，罪孽必不使你们败亡。你们要将所犯的一切罪过尽行抛弃，自做一个新心和新灵。以色列家啊，你们何必死亡呢？主耶和华说：我不喜悦那死人之死，所以你们当回头而存活。"（结 18：30—32）保罗在《以弗所书》5：14 中也用了不同的比喻，但基本的要旨是相同的："你这睡着的人，当醒过来，从死里复活，基督就要光照你了。"在《使徒行传》中，我们看到彼得鼓励人改变生活的方向："所以你们当悔改归正，使你们的罪得以涂抹。"（徒 3：19）但是，今天的福音派信徒常常会为人恳求"愿你们被归信"；值得注意的是，我们所列举的经文中，这条命令是主动的，实际上是这样说的："归信吧！"

有效恩召乃上帝在那蒙拣选之人身上所做的特殊工作，使他们能以悔改和信心回应，使他们得以悔改和相信上帝。

归信是一个独立的事件，包含两个彼此有别却不可分割的方面：悔改和信心。悔改，就是不信者转离罪，而信心就是这人转向基督。这两者乃同一事件的消极和积极方面。[2]从某种意义上讲，任何一方若缺了另一方都是不完整的，两者之间彼此推动。当我们认识到罪并转离罪时，就会看到转向基督并寻求他义的庇护是必不可少的。反过来说，相信基督使我们认识到自己的罪，从而引领我 308

们悔改。

圣经中并没有特别说明归信需要多少时间。有些时候(比如五旬节),它会表现为地震一般的决定,瞬间就有了实质性改变。另一方面,有些人的归信却是一个渐进的过程(如尼哥底母,见约 19:39)。同样,伴随着归信而来的情感同样也是千差万别的。吕底亚之归在基督看起来非常简单,也很平静(徒 16:14)。而仅仅在几节经文之后,我们就看到腓立比的狱卒是如何战战兢兢,当他听到发生地震却没有一个囚犯逃走时,就大声问说:"我当怎样行才可以得救?"(30 节)这两个人归信的经历迥异,但最终的结果却是一样的。

有的时候,教会会忘记上帝行事的方式是多种多样的。在美国边疆地区,一种特定的讲道方式已经定型。因为他们的生活很不稳定,常常困顿,骑马巡回传福音的人只能不定期地光顾这里。通常,讲道包含特别强调罪如何可怕,生动地描述基督的受死和为我们带来的益处;之后,就是情绪高昂地呼吁人接受基督。听众被迫立刻作出决定。[3]这样一来,人们就会以为归信是一个面临危难的决定而已。虽然上帝常常以这种方式通过某个人来做工,但人的性格类型、背景和相关的环境之间存在着差异,这些都可能会带来不同类型的归信。重要的一点是,要认识到每个人归信时所遇到的偶然因素或外部因素都不可能是一样的。

其中,还有一点也非常重要,就是我们要把归信(conversion)和不断归正(conversions)区分开来。在人的生命中,会有一个重大时刻使他对上帝所赐的救赎有所回应,从而转向基督。信徒一生中也可能会有其他时刻,他会弃绝某些特定的行为或心思意念,免得自己重新转回到那种罪的生活中。但是,这些事件都是次要的,只是在重新坚固那已经开始的人生主要一步而已。我们可以说,基督徒一生中可能会经历许多次的归正,但却只有一次归信。

一、悔改

归信的消极方面就是弃绝和否定罪,这就是我们所说的悔改。悔改建立在我们对自己所行恶事虔诚的歉疚上。我们考察悔改和信心时应该记得,它们是无法彼此割裂开来的。我们会首先考察悔改,因为,从逻辑上来讲,这是一个人救赎行程开始的地方。

希伯来语中用来表达悔改这一观念的词有两个。一个是 *nācham*,表示"呼吁,叹息或呻吟",意思是"忧伤或伤恸"。当该词用来表示因为考虑到某人自身

的品格或行为而引发的某种感情时，意思是“懊悔”或“后悔”。[4]有趣的是，当 *nācham* 用来表明“后悔”的意思时，这个动词的主语通常是上帝。其中，一个最突出的例子就是《创世记》6:6:“耶和华就后悔造人在地上，心中忧伤。”

人类所表现出来的那种真悔改，更通常用 *shûv* 这个词来表示。在先知呼唤以色列人回转归向主的经文中，就多次用到这个词。这个词强调道德上有意识地分离开来的重要性，离弃罪并进入与上帝联合之中的必要性。[5] 309

在新约当中，同样也有两个主要的单词用来形容悔改。*metamelomai* 一词的意思是“有一种关心、关照，或悔恨的感觉”[6]，以此来强调悔改中的情感方面，是一种因为做错了事而悔恨或忧伤的感情。耶稣在两个儿子的比喻中就用到了这个词。父亲要大儿子到葡萄园去做工时，“他回答说，‘我不去’，以后自己懊悔，就去了”(太 21:29)。小儿子说自己要去，但却没有去。耶稣把祭司长和法利赛人(耶稣就是在对他们讲道)比作是小儿子，把那些悔改的罪人比作大儿子。圣经在谈到犹大因为自己背叛了耶稣而感到懊悔时同样也使用了 *metamelomai* 这个词(太 27:3)。看起来，*metamelomai* 这个词可以用来简单地表示：一个人对自己的行为感到悔恨和懊悔，就像犹大一样；这个词同样也可以表示真正的悔改，包括行为上的实际改变，就像那个大儿子一样。如果我们将犹大和彼得对自己所犯罪行作出的反应来进行对比，是非常有启发意义的。彼得又重新转向了耶稣，恢复了与耶稣的联合；而犹大认识到罪却只导向了绝望和自我毁灭。

新约中另一个经常用来表示悔改的词是 *metanoeō*，这个词字面的意思是“从不同角度来思考某事，或是在心思意念上有所改变”。在早期教会的讲道中，这是一个关键词。在五旬节那一天，彼得呼吁听众说：“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必领受所赐的圣灵。”(徒 2:38)

我们在查考悔改的问题时，无可避免地会认识到悔改作为救赎的先决条件的重要意义。有无数经文和不同的语境都在强调悔改，这就明确地表明，悔改并不是可有可无的，而是必不可少的。圣经敦促在许多不同文化背景中的人都要悔改；这就表明，悔改并不是一种只是针对少数处在当地情境中的人的信息。确切地说，悔改是基督教福音最根本的内容。在施洗约翰和耶稣的讲道中，悔改都占据了突出地位(太 3:2, 4:17)。保罗在亚略巴古对哲学家们讲道时，也曾这样说道：“世人蒙昧无知的时候，上帝并不监察，如今却吩咐各处的人都要悔改。”(徒 17:30)最后这个宣告具有特别重要的作用，因为它是普世性的：“各处的人”。

这样看来，毫无疑问，悔改乃福音信息中不可或缺的组成部分。

对我们来说，明白真悔改的本质非常重要。悔改是人对自己的罪虔诚的歉疚，并伴随着转离罪的决心。悔改同样也有基于不同动机对自己所做错事的其他形式的懊悔。或许，一种懊悔只是受自私的驱使。如果我们犯了罪，而后果令人不快，那我们可能会真心为所做的事懊悔。但是，这却并不是真悔改，而只不过是后悔而已。真悔改是因为干犯了上帝并伤害了自己，所以对自己的罪感到歉疚。这种歉疚伴随着弃绝罪的真正渴望。

圣经反复强调人必须悔改，这是反对迪特里希·朋霍费尔称之为“廉价恩典”(或“轻信主义”)的不容置疑的论据。[7]仅仅相信耶稣并接受他所赐下的恩典，这是不够的；我们里面那个人，也必须有真正的改变。如果人仅仅需要相信上帝的恩典，那么，还有谁不希望成为基督徒呢？但是，耶稣说：“若有人要跟从我，就当舍己，天天背起他的十字架来跟从我。”(路 9:23)人若没有有意识的悔改，就不会真正认识到自己已经从罪的权势下蒙了拯救。这样，他就缺乏相应的深度和委身。任何尽可能简单地使人成为门徒，从而尽可能多增加门徒数目的做法，其结局都会削弱门徒的质量。

310

二、信心

正像悔改是归信中的消极方面，使人离弃自己的罪一样；信心则是归信中的积极方面，抓住基督的应许和工作。信心是福音的最核心的部分，因为它是我们能接受上帝恩典的媒介。我们再一次说，首先要考察圣经中的说法，这一点非常重要。

旧约希伯来语主要是通过动词的不同形式来表达信心观念的。或许，这是因为希伯来人认为信心是人去做的某件事情，而不是人拥有的某种东西。信心是一种活动，而不是一种财产。尤其是，在希伯来语中，信心的观念是指：信任地依赖或依靠某人、某物，通常是上帝和他的应许。

当我们转而查考新约时，就会发现：圣经用了一个重要的词来表明信心观念。这个词就是动词 *pisteuō* 以及它的同源名词 *pistis*。这个动词有两种基本含义。首先，它的意思是指“相信某人所说的，接受某种陈述(特别是某种宗教的本质)是真实的”。[8]《约翰一书》4:1 就是一个例子：“亲爱的弟兄啊，一切的灵，你们不可都信，总要试验那些灵是出于上帝的不是。”这个动词有一个戏剧性的例

子，就是耶稣对百夫长所说的话："你回去吧，照你的信心，给你成全了。"（太 8：13）我们深深记得，耶稣奖励了百夫长的信心，叫他的仆人得了医治。这些例子及其他无数例子（如，太 9：28；可 5：36）都表明，信心包含相信某事为真。诚然如《希伯来书》作者所宣告的，信心乃所望之事的实底；这一点对救赎来说是必不可少的，"人非有信，就不能得上帝的喜悦；因为到上帝面前来的人，必须信有上帝，且信他赏赐那寻求他的人"（来 11：6）。

至少，同样重要的是，在这些例子中，*pisteuō* 和 *pistis* 都表明了"这种个人性的信靠有别于单纯的信任和相信"。[9]这种含义通常可以通过使用前置词的方式得到确认。在《马可福音》1：15 中，就用到了希腊语前置词 *en*（在……里面）：约翰下监以后，耶稣来到加利利，宣传上帝的福音，说"你们当悔改，信福音"。在《使徒行传》10：43 中，则用到了前置词 *eis*（在……里面）："众先知也为他作见证，说：'凡信他的人，必因他的名得蒙赦罪。'"在《马太福音》18：6，《约翰福音》2：11，《使徒行传》19：4，《加拉太书》2：16，《腓立比书》1：29，《彼得前书》1：8 以及《约翰一书》5：10 中，我们都可以找到相同的结构。使徒约翰说到了相信耶稣的名："凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作上帝的儿女。"（约 1：12；又见 2：23；3：18 和约壹 5：13）这种结构对希伯来人来说，具有特别重要的意义，他们认为，一个人的名字实际上就等同于人本身。因此，相信耶稣的名就是个人性地信靠他。[10]

基于前面的考虑，我们就可得出这种结论：救赎所必需的信心，既包括相信，也包括信靠，也就是赞同事实并信靠这个人。至关重要的一点是，我们要把这两方面的内容全都考虑在内。我们所信靠的上帝，至少部分是通过我们所赞同的方式，将那关乎他自己的信息表明了出来，并以这种方式将他自己启示出来。

有时候，信心被描述成一种与理性对立且无法证实的东西。确实，信心并非建立在那种无可争议的证据基础上。但是，一旦有了信心，我们就能运用理性，并找到各种支持信心的证据，这同样也是事实。[11]这就意味着说，信心乃一种知识，它和理性是相辅相成的，而不是背乎理性的。这里与之相关的还有一点，就是耶稣对施洗约翰派来探询"那将要来的是你吗？还是我们等候别人呢？"（路 7：19）的那两个门徒所作的回答。耶稣的回答，是让他们把所看见、所听见的神迹奇事告诉施洗约翰。实际上，耶稣是对施洗约翰说："这就是你所需要的、叫你相信我的证据了。"

311

我们应该注意到，尽管我们已经把归信描绘成人类对上帝的主动行为所作出的回应，但是，悔改和信心同样也是来自上帝的恩赐。耶稣明确地指出，知罪是以悔改为先决条件的，这是圣灵的工作（约 16:8—11）。耶稣也说过："若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的；到我这里来的，在末日我要叫他复活。"（约 6:44）因此，悔改和信心都是上帝在信徒生命中所做的恩典工作。

第三节　重　　生

归信，指我们对上帝所赐的救赎与救赎之道作出的回应。重生（regeneration）则是归信的另一方面。重生乃上帝的作为。它是上帝对单个信徒的改变，在他们接受基督时，赋予他们的生命以新的属灵的活力与方向。

重生教义背后是对人的本质所作的一种假定。人的本质需要改变。人在灵性上是死的，因此，就需要新生，或者说灵生。[12]那不信的人不仅不能明白灵性真理，他们也无法作出什么事来改变他们瞎眼的状况和本质上倾向于犯罪的事实。当一个人读《罗马书》3:9—20 中对世人所犯罪孽的描写，显然，人所需要的是一些激烈的改变或质变发生，而不是仅仅修正或调整。

一、圣经中的描述

关于新生问题，圣经中有许多描述。这些描述既生动形象，也多种多样。即便是在旧约圣经中，我们也能看到对上帝更新工作的显著阐述。上帝应许说："我要使他们有合一的心，也要将新灵放在他们里面，又从他们肉体中除掉石心，赐给他们肉心，使他们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。他们要作我的子民，我要作他们的上帝。"（结 11:19—20）

在新约圣经中，字面上最明确地表达重生观念的单词就是 *palingenesia*（新生），这个单词在新约圣经中只出现过两次。一次是在《马太福音》19:28 中，那里的意思是指"新天地"，它将成为历史最终结局的一部分。另一次则是在《提多书》3:5 中，那里指的是救赎：上帝我们的救主"救了我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照他的怜悯，借着重生的洗和圣灵的更新"。这里，我们就有了圣经的重生观。

圣经中最广为人知且最全面地解释了重生概念的地方，就是《约翰福音》第 3 章中耶稣和尼哥底母的对话。耶稣告诉尼哥底母说："人若不重生，就不能见上帝的国。"(3 节)对这一讨论，耶稣稍后又评论说："我说，'你们必须重生'，你不要以为希奇。"(7 节)就是在这段对话中，耶稣谈到了"从圣灵而生"。他心里知道，那超自然的工作必然会改变一个人的生命。若有人要进入上帝的国，那这一工作就是必不可少的，这并不是靠人的努力或计划就可以实现的。这种新生也被说成是"从上帝而生"，或"从上帝的真道而生"(约 1:12—13；雅 1:18；彼前 1:3，23；约壹 2:29，5:1、4)。不管是什么样的人，只要经历了这一点，他就变成了新造的人(林后 5:17)。保罗曾说到了圣灵里的更新(多 3:5)，重新活过来(弗 2:1、5)以及从死里复活(弗 2:6)。在耶稣的话语中也暗示出了同样的意思，他说：他来是要赐下生命(约 6:63，10:10、28)。

二、重生的含义

尽管我们可以轻而易举地列出一些论到重生的例子，但是，要确定重生的含义就不那么容易了。然而，我们却并不应该因为重生的含义非常难理解，就为此感到吃惊。[13]耶稣就曾向尼哥底母这位费了九牛二虎之力想理解耶稣所说的到底是什么的人指出：重生这一概念是非常难以明白的。重生就像风一样：人听见风的响声，却不知道风从哪里来，往哪里去(约 3:8)。不单是人的思想无法明白重生到底是怎么一回事，而且这个概念本身也经常受到那属血气之人的抵触。

312

尽管在理解这一概念时困难重重；但是，关于重生问题，我们仍可得出几个结论。首先，重生包含了一些新东西，是与人的自然性情完全相悖的，而并非仅仅是对已有特征的扩充而已。从一方面来说，重生也包含了治死或钉死现存性情的内容。保罗在对比圣灵里的生命和属肉体的生命时说："凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了。我们若是靠圣灵得生，就当靠圣灵行事。"(加 5:24—25)圣经中还有一些经文，谈到个人或个人某些方面的死亡，其中包括《罗马书》6:1—11 和《加拉太书》2:20，6:14。

重生是上帝对信徒个人的改变——上帝扭转他们的自然倾向，在他们的生命中赐下新的属灵生命力，从而把他们恢复到起初受造时的状态。

在治死肉体的过程中，重生也包含了渐渐消除罪的影响的内容。或许，这一点在保罗所写的《以弗所书》2:1—10 中看得最清晰。这种死的状态之所以需要改变，是因为我们活在罪中且受那空中掌权者辖制的结果。尽管重生包括了一些对我们来说全新的东西，但却并不会带来某种人性之外的东西。确切地说，重生是使人恢复到起初受造之时所应有的状态，也就是人堕落、罪进入人类之前的那种实际的状态。新生命的开始，是与转离原先的生命和行为同时发生的。

再者，似乎重生本身是瞬间发生的。圣经中并没有任何描述可资证明重生是一个过程，而非一单个的行为，也没有任何地方表明重生是未完成的。圣经中称信徒为“蒙了重生”，或是“已经蒙了重生”，而不是“正在蒙重生”(约 1:12—13；林后 5:17；弗 2:1、5—6；雅 1:18；彼前 1:3、23；约壹 2:29，5:1、4)。或许，我们难以确定重生的具体时间，之前还可能有一系列的相关预备；但是，很显然，重生本身乃瞬间就完成了。[14]

尽管重生瞬间就完成了，但它本身却并不是目的。重生乃灵性动力的改变，是一个成长过程的开始，而这个过程会贯穿一个人的一生。这一灵性成熟的进程就是成圣(sanctification)。保罗对读者指出他们以前是死的，现在活过来以后，又说:“我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是上帝所预备叫我们行的。”(弗 2:10)他在《腓立比书》1:6 说到了继续并成全已经开始的工。

重生是一种超自然的事件，无法靠着人类自身的努力实现。耶稣在《约翰福音》3:6 中就明确地谈到了这一点:“从肉身生的，就是肉身；从灵生的，就是灵。”我们还要记住一点，就是重生尤其是圣灵的作为，这一点非常重要。尽管救赎是由圣父计划并发起的，实际上是由圣子所完成的；但是，把救赎应用到信徒生命当中，使上帝的旨意在人类当中得到成就的却是圣灵。

重生的教义在基督教信仰中占据了非同寻常的地位。一方面，基督徒抛弃了当前那种人之初性本善的观念，以及因此对人类怀有乐观盼望的那种世俗信仰。坚持重生本身就是在宣告说:人若没有外在的帮助和彻底改变，人类中就断不可能大范围地出现真正的良善。另一方面，尽管基督教对人类的自然能力有着悲观的评价，但它却是真正乐观的:有了超自然力量的帮助，人类就能因此而改变，恢复到起初的良善。那能改变人心、叫我们得以进入他国度的乃上帝的能

313

力，耶稣说："在人这是不能的，在上帝凡事都能。"（太 19:26）

第四节　有效恩召、归信和重生的含义

1. 人类的本质不可能依靠社会改革和教育得到改变，只能靠着三一上帝的超自然工作才能改变。

2. 没有哪个人可以预测和掌管到底谁会经历重生。这完全是上帝的作为，就连归信也要倚赖于上帝有效的恩召。

3. 基督徒生命的开端要求认识到人自己的罪，并决心离开以自我为中心的生活方式。

4. 得救的信心要求正确认识上帝的属性以及他所做的一切。但是，只有正确的信心仍然是不够的，自己一定还要对上帝有积极委身。

5. 一个人归信的经历可能与另一人的经历大相径庭。重要的是，人一定要有真悔改和信心。

6. 重生发生时人是感觉不到的，但是，重生却能因为对灵性事物有了新的感受，生命有了新的方向，增添了顺服上帝的能力，便因此表现出来。

注　释

[1] George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 490—491.

[2] Charles M. Horne, *Salvation* (Chicago: Moody, 1971), p. 55; Fritz Laubach, "Conversion, Penitence, Repentance, Proselyte," in *The New International Dictionary of New Testment Theology*, ed. Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1975), vol. 1, p. 354.

[3] W. L. Muncy, Jr. *A History of Evangelism in the United States* (Kansas City, Kans: Central Seminary, 1945), pp. 86—90.

[4] Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University Press, 1955), pp. 636—637.

[5] Ibid. pp. 996—1000.
[6] Otto Michel, *μεταμέλομαι*, in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964—1976, vol. 4, p. 626.
[7] Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (New York: Macmillan, 1963), pp. 45—47.
[8] Rudolf Bultmann, *πιστεύω* in *Theolgoical Dictionary of the New Testament*, vol. 6, p. 203.
[9] G. Abbott-Smith, *Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1937), pp. 361—362.
[10] Ladd, *Theology of the New Testament*, pp. 271—272.
[11] Augustine, *Letter*. 137. 15; cf. Ladd, *Theology of the New Testament*, pp. 276—277.
[12] Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 290.
[13] Millard J. Erickson, "The New Birth Today", *Christianity Today*, 16 Aug. 1974, pp. 8—10.
[14] Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 826—827.

第三十四章　救赎的开端:客观方面

本章目标　314

在读完本章之后,你应该能做到以下几点:

1. 定义并描述与基督联合。
2. 对比有关与基督联合不完全的模式和圣经中的教导,并指出它们的含义。
3. 定义并描述称义。
4. 考察作为法庭原则的称义,认识信心和行为之间的关系。
5. 定义并描述收纳。

本章内容提要

救赎中的客观方面包括三个基本要素:与基督联合,称义和收纳。通常说来,与基督联合乃一个包罗万象的词汇,包括救赎的全部内容。但是,这个词也可以特指信徒与基督之间的亲密关系,就像婚姻中丈夫和妻子之间的关系一样。在称义时,上帝把基督的义归于信徒,这就消除了上帝对信徒的审判。最后,收纳的意思是,被称义的信徒也实际蒙受了上帝的喜悦,被上帝收纳进入他的家庭中。

本章研究的问题

- 定义并解释三种救赎客观教义的每一种:与基督联合,称义和收纳。
- 这三种教义之间的相同之处和差别是什么?
- 如果说称义的教义乃一个法庭用语,会有怎样的问题? 对于这些异议,你如何回应?
- 收纳所带来的益处是什么? 收纳会以何种方式在信徒中唤起一种特殊的敬拜和感恩的意识?

本章大纲

与基督联合

圣经的教导

不完全的模式

联合的特征

与基督联合的含义

称义

称义和法庭式的义

对法庭式称义这一教义的异议

信心和行为

罪残存的后果

收纳

收纳的本质

收纳带给我们的益处

315 我们已经考察了基督徒生命开始时个人灵性状况中的某些内容，也就是救赎开端的那些主观方面。在本章中，我们将会思考个人地位的变化，或者说与上帝之间关系的变化，这是救赎开端的客观维度。

第一节 与基督联合

一、圣经的教导

从某种意义上说，与基督联合在整个救赎过程中是一个兼容性术语，而其他各教义仅仅是其子部件而已。[1]尽管人们在关注其他诸如重生、称义和成圣的概念时，经常忽视这个语词和概念。但是，我们若注意到在基督和信徒之间的合一关系，就会受益匪浅。这种联系有一个最基本的方面，就是把信徒和基督之间的关系描述成互相“在里面”。一方面，我们看到，圣经中有许多经文特别提到了信徒是内住在基督里的，比如《哥林多后书》5:17:“若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。”还有另外两处与之类似的经文。《以弗所书》1:

3—4 中说:“愿颂赞归与我们主耶稣基督的父上帝！他在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气。就如上帝从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在他面前成为圣洁，无有瑕疵。”之后，我们马上就又看到“使他荣耀的恩典得着称赞。这恩典是他在爱子里所赐给我们的。我们借这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富的恩典。这恩典是上帝用诸般智慧聪明，充充足足赏给我们的”(6—8 节)。类似的说法还可以在《哥林多前书》1:4—5, 15:22,《以弗所书》2:10 和《帖撒罗尼迦前书》4:16 中找到。

这种关系的另一个方面被说成是基督内住在信徒里面。保罗说:“上帝愿意叫他们[那些圣徒]知道，这奥秘在外邦人中有何等丰盛的荣耀，就是基督在你们心里成了有荣耀的盼望。”(西 1:27)在《加拉太书》2:20 中，保罗同样也用到了一种与之不同的方式，来表明基督显明在信徒心里:“我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信上帝的儿子而活，他是爱我，为我舍己。”还有耶稣所谈到的葡萄树与枝子的比喻，这个比喻强调基督和信徒之间彼此内住的关系(约 15:4—5)。显然，每个信徒的灵性生命都仰赖于基督的内住。我们荣耀的盼望就是基督住在我们里面。我们灵性的生命力来自他在我们里面。我们所能想到的其他经文包括耶稣应许要与那信他之人同在(太 28:20;约 14:23)。最后，信徒同样也会有一系列被称为“与基督同在”的经历：一同受苦(罗 8:17)；同钉十字架(加 2:20)；同死(西 2:20)，同埋葬(罗 6:4)；一同活过来(弗 2:5)；同复活(西 3:10)；一同得荣耀和继承产业(罗 8:17)。

316

二、不完全的模式

尽管圣经中有无数经文都指涉我们与基督之间的联合，但是，我们还是要追问:它到底确切包括了什么内容，因为这句话并不是非常清楚。到底在何种意义上才能说基督在我们里面，我们又在他里面呢？这种表达方式完全是寓意性的呢，还是说，它表达的是字面的意思呢？

前面已经提出的几种解释都不能精确地表达这一教义所涵盖的内容。在这些解释中，有一种观点认为:我们与基督之间的联合是形而上的。这种观点背后所隐含的是泛神论，亦即认为我们与上帝在本质上是同一的。但是，这种解释却已经超出了圣经教导。

人们提出的第二种模式认为，我们与基督之间的联合是神秘的。[2]信徒和基

督之间的关系是如此之深刻和具有吸引力，以致信徒实际上失去了他（或她）自己的个性。但是，与此相反，圣经却明确指出，尽管基督对信徒的影响非常强烈，但他们却仍是两者分立的。他们并没有合并成为一体，也没有哪个被淹没，进入了另一位格中。

第三种模式认为，我们与基督之间的联合就像是两个朋友之间的联合一样，或者说就像老师与学生之间的联合一样。他们心理上的合一，是因为他们分享了共同的性情、委身于一种共同的理想。如果说第二种理论的错误在于过分强化了基督与信徒之间联合的话，那么，这种理论就是过分弱化了这种联合。

第四种不完全模式是圣礼性的观点——即认为：信徒通过领受圣体来获得耶稣基督的恩典。[3]诚然，一个人确实能通过参加主的晚餐，吃基督的肉，喝他的血，把基督接纳到自己内心。这种理论基于字面地解释耶稣设立圣餐时所说的话："这是我的身体……这是我的血。"（太 26:26—28；可 14:22—24；路 22:19—20；又见约 6:53）完全字面地解释这些经文，是没有根据的，而且还会得出一些非常滑稽可笑的结论（比如说，耶稣的肉和血当时就是圣餐的组成部分，这是圣礼主义者对圣餐的通常看法）。这种观点还面临着一种困难，就是说人是圣礼的媒介和施行者。这种想法同《希伯来书》9:23—10:25 中所谈到的内容互相矛盾；即耶稣除去了我们对中保（mediators）的需要，我们现在可以直接来到他面前。

三、联合的特征

但是，仅仅指出我们刚刚提到的这些模式中的不足之处，仍是不够的；我们还必须追问与基督联合确切是什么意思。为了理解这个概念，我们会指出这种联合的几个特征。不要指望我们可以完全明白这件事，因为保罗说过："这是极大的奥秘。"（弗 5:32）他的意思是说，除非通过上帝的特殊启示，人类就不可能明白这种联合的意思。

我们与基督联合的第一个特征是，这种联合在本质上是司法性（judicial）的联合。当圣父按照律法来评价或审判我们时，他不仅仅是看我们自己。在他眼中，我们是与基督同为一体。因此，他不会说："耶稣是义的，但人是不义的。"他把两者看为一体，因此会这样说："他们是义的。"信徒已经和基督合为一体，基督已经进入信徒里面（但这种内住并非排他性的）。基督和信徒现在共同拥有彼此的财产。从法律角度来说，他们两者现在是一体的。

317

其次，信徒与基督的联合是属灵的联合。这一点有两层意思。一方面，这种联合是靠着圣灵来实现的。基督和圣灵之间有着密切的联系，其密切程度超过了我们的想象。请注意，在《罗马书》8:9—10中，基督与圣灵是可以交替使用的："如果上帝的灵住在你们心里，你们就不属肉体，乃属圣灵了。人若没有基督的灵，就不是属基督的。基督若在你们心里……心灵却因义而活。"（又见林前 12:13）约翰·穆勒（John Murray）说："圣灵若内住在我们里面，基督就住在我们里面，他是靠圣灵住在我们里面。"圣灵是"这种联合的纽带"。[4]

称义乃上帝的工作，他宣称罪人在他眼中成为义，并把基督的义归于信徒，这是一种法庭行为。

我们与基督之间的联合不仅是由圣灵带来的，而且也是灵与灵的联合。这种联合并不像三一上帝之间的联合那样，是同一实体不同位格之间的联合。这种联合也不像耶稣基督道成肉身那样，是同一位格不同本性之间的联合。这种联合也不是有形的焊接，将两块不同的金属熔合在一起。从某种意义上说，这种联合乃两个灵性实体间的联合，而联合的两者都没有消失。这种联合没有叫信徒比以前更为强壮，或是更聪明；这种联合所带来的是人里面新的属灵生命力。

最后，我们与基督的联合是生命的联合。借此，他的生命真正进入我们里面，更新我们内在的本质（罗 12:2；林后 4:16），并把灵性能力赐给我们。在耶稣所说的葡萄树和枝子的比喻中，包含着直白的真理：枝子若没有从葡萄树得到生命，它就不可能结果子；同样，基督的生命若没有进入我们里面，我们也不可能结出属灵的果子（约 15:4）。

我们已经用了很多类比来阐述与基督联合的思想。这些类比有些是从物质领域引申出来的，在口对口的人工呼吸中，实际上是一个人在替另一个人呼吸。在心脏手术中，一颗人造心脏可以承担为人体细胞输送血液的关键任务（因而，也输送氧气和各种必需的养分）。我们若从心理学或超心理学中援引一些例子的话，就会发现：有相当多的证据表明，人的思想是可以通过某种方式从一人传递给另一个人的。既然基督已经完全重新创造了我们，也重新造了我们的心智，而且以一种我们不可能完全明白的方式内住在了我们里面，他就一定能影响我们的思想感情。最后一个例证，且是一个有圣经依据的联合，就是丈夫和妻子间

的联合。这两人不仅在身体上成为一体，而且他们在心思意念上也非常亲密，以致他们能彼此心有灵犀、相互理解。如果这些类比没有一个能使我们完全理解，那么，它们加起来也许会增加我们对与基督联合的认识。

四、与基督联合的含义

我们与基督联合对我们的生命具有确定的含义。首先，我们被称为义。保罗写道："如今，那些在耶稣基督里的，就不定罪了。"(罗 8:1)因为我们与基督司法上的联合，我们在律法面前和上帝眼中就站立得住了。我们是义的，就像上帝的独生子耶稣基督是义的一样。

其次，我们现在靠基督的力量活着。[5]保罗写道："我靠着那加给我力量的，凡事都能作。"(腓 4:13)他还说："我如今在肉身活着，是因信上帝的儿子而活，他是爱我，为我舍己。"(加 2:20;又见林后 12:9)

318

与基督合而为一也表示我们会一同受苦。耶稣告知门徒们说，他所喝的杯，他们也要喝；他所受的洗，他们也要受(可 10:39)。若教会传统可信的话，绝大多数门徒都是为主殉道而死的。耶稣告诉他们，若是受到迫害，不要吃惊(约 15:20)。保罗没有因为受迫害就退缩；相反，他的一个目标就是要分享基督所受的苦："我也将万事当作有损的……使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死。"(腓 3:8—10)

最后，我们也拥有与基督一同作王的盼望。那两位向他求权柄和声望的门徒，反而得到了要受苦的应许(可 10:35—39)。但是，耶稣也告诉所有的门徒：由于耶稣受诸般试炼时，他们仍与他同在；所以，他们会在他的国度里与他一起吃喝，"坐在宝座上，审判以色列十二个支派"(路 22:30)。保罗也曾说过类似的话："我们若能忍耐，也必和他一同作王。"(提后 2:12)尽管我们现在经常遇到试炼甚至是苦难，但上帝赐下了力量让我们能忍受这些。对那些和基督一同受苦的人来说，那摆在前面的乃是荣耀的未来。

第二节　称　　义

人由于犯罪与堕落的缘故面临双重难题。一方面，人的本性已全然败坏；我

们的道德品质受到了罪的污染。咒诅的这个方面会因重生而消失，因为重生会扭转人性的方向和基本倾向。但是，另一个问题却仍然存在；这就是我们的罪疚(guilt)，或者说是因为没有满足上帝期望便可能受惩罚。称义(justification)正是与这个问题有关。称义乃上帝的作为，宣告罪人在他眼中为义，这件事关乎我们的罪得赦免，并宣布我们满足了上帝律法对我们的一切要求。这件事具有重大的实际意义，因为它解决了这样一个问题：我怎样才能与上帝和好？作为一个罪人，我怎样才能被一位圣洁公义的审判官所接纳？

一、称义和法庭式的义

为了理解何为称义，我们有必要首先明白圣经中关于义的观念，因为称义是一个人恢复义的状态。在旧约圣经中，动词 *tsādaq* 的意思是“成为义”，或是“符合某种既定的标准”。[6]在人们的眼中，义的具体形式根据情势而千差万别。有的时候，这个词表示家庭关系。他玛比犹大更公义，因为犹大没有尽到自己做公公的义务(创 38:26)。而大卫因为不杀扫罗，便被称为义(撒上 24:17，26:23)，因为他守住了顺服君臣关系这个标准。显然，我们可以把义理解成按照为某种关系所设立的标准来生活。最终，上帝自己的位格和本性成为衡量义的尺度和标准。

在旧约圣经中，义的概念经常出现在与法庭或审判有关的地方。义人就是一个被法官宣判为无罪的人；审判官的任务就是定犯罪之人的罪，并释放那无罪之人：[7]“人若有争讼，来听审判；审判官就要定义人有理，定恶人有罪……”(申 25:1)上帝是我们每个人的审判官(诗 9:4；耶 11:20)。那些被判无罪的人会和上帝处于正确的关系中；也就是说，在这种关系中，他们会满足上帝对他们的期盼。这样说来，在旧约中，称义包括确定一个人无罪，进而宣告什么是真正正确的事：这个人是义的，就是说这个人完全了律法。

新约圣经深化了旧约圣经中的称义观。人若没有深入理解这一概念的话，在他看到保罗谈到上帝使不义的成为义(罗 4:5)的时候，就会震惊和愤慨。公义要求他们必然被定罪，一个法官称不义之人为义抑或称他们为无罪，这一行为就使他本身成为不义。这样看来，当我们读到相反，上帝称那不义之人为义也显明他自己为义时(罗 3:26)，我们也必须知道，这样的称义与行律法毫不相关。在新约中，称义乃上帝的一种宣判行为，基于耶稣赎罪代死已经满足了一切，上帝便 319

宣告信徒满足了律法上那些本来是对他们所提出的要求。称义是一种法庭行为，是把基督的义归算给了信徒，而不是实际上把圣洁注入这人里面。这件事是宣告一个人为义人，就像审判官宣判被告无罪一样。[8]它不是叫人成为义的，或是改变他（或她）的实际灵性状况。

圣经中有好几个因素，可以支持称义从本质上讲乃法庭式或宣告式行为的观点：

1. 义的概念是一个在法律或约面前正式地位的问题；而且，是出于一位决定并宣告我们这一身份的法官之口。

2. 在类似《罗马书》8:33—34 这类经文中，"称义"（*dikaioō*）和"定罪"乃并列的概念："谁能控告上帝所拣选的人呢？有上帝称他们为义了。谁能定他们的罪呢？有基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在上帝的右边，也替我们祈求。"在这里，"称义"和"定罪"是相对的。当然，定罪这件事并不是改变一个人的灵性状况，也并不是注入罪或邪恶，这仅仅是控告一个人犯了错误或有罪而已。与此相对应，称义的行为也不是将圣洁注入人里面。如果定罪是一个宣告的话，那么称义也应该如此。

3. 圣经中出现 *dikaioō* 这个词的地方，其意思是指"支持、证实或承认（或证明）一个人是正确的"。有的时候，这个词用来形容人类与上帝有关的行为。路加指出，听到耶稣讲道以后，"众百姓和税吏既受过约翰的洗，就以上帝为义。"（路 7:29，也可参见 35 节）

从上述说明中，我们就可以得出结论，称义乃出于上帝的一种法庭式的行为，或者说是一种宣判行为，就像一位审判官宣判被告无罪一样。

二、对法庭式称义这一教义的异议

有人已经对称义在本质上是法庭式的这种观点提出了异议。我们若对这一问题进行探讨，就会对称义的含义有更为清晰的认识。威廉·桑迪（William Sanday）和亚瑟·海德兰（Arthur Headlam）提出质疑说：上帝何以称那不义之人为义（也就是说，宣告他们是义人）呢。如果说上帝看待罪人就像他们从未犯过罪一样，换句话说，假装认为罪人不是他们本来的样子，这难道不是像杜撰的小

说一样吗？这样解释称义似乎要把上帝陷入欺骗和罪中，即使不过是自我欺骗。[9]文森特·泰勒(Vincent Taylor)则重提这种观点，认为上帝不可能把义归算给一个罪人："如果一个人通过信心被称为义，这一定是因为从这个词表面的意义来说，他是义的，而不是因为另一个人代替他成为义的。"[10]

但是，我们所做的回答却是，称义的行为并不是上帝把罪人说成他们本来所不是的那样子。称义本身也有其本质的内容。上帝所做的是通过把基督的义归给(而不是注入)我们，使我们成为义。在这里，我们一定要区分"义"这个词的两种含义。一个人可能会因为从未违反过律法而成为义人，这样的人会因为完全遵行了律法因而是无罪的。但是，即便我们违反了律法，若有人为我们付了当付的赎价，那我们仍可以被看为义人。这两种情况之间是有差别的，如果仅仅把称义定义为上帝看我"就像我从来没有犯过罪一样"，这是不够的。就前一种意义而言，我不是义的；但是，就后一种意义而言，我却是义的。因为有人已经为我们付上了罪的赎价，所以我已经完全满足了律法的要求。这样看来，信徒之为义人就不是虚假的了，因为基督的义已经归给了他们。这样的情形与两个公司合并时所发生的事类似，它们独立的资产合并成为一体，就变成了共同的财产。[11]

320

尽管人只有靠着信心才能称义，但称义必然且不可避免地会产生出善行来。

有的时候，人们会提出异议反对代赎和法庭式称义的教义，认为一个人的德性不可能简单地从一个人转移到另一个人身上。而基督和信徒并不是肩并肩站在一起，所以上帝在全方面鉴察信徒的时候，他不可能同时也看到基督和他的义，而只是假装看到罢了。不如说，基督和信徒已经被带入了一种联合中，以致基督的灵性财产和信徒的灵性债务与财产都合并到了一起。因此，父上帝在看待信徒时，就不是单独来看待他(她)自己，他是将信徒与基督一起来看待；在称义时，也一同称他们两者为义。就好像上帝说："他们是义的！"他宣告信徒实际的真实样子，就是上帝信徒和基督合而为一。这种联合就像夫妻之间的联合一样，他们结婚之后，他们的财产和债务也就都合并在了一起。他们的财产便成为共同持有的了，一个人的钱财便可以用来偿付另一个人的债务，让他们的财务状况保持良好。

这样看来，称义就是三者参与而不是两者参与的行为，这三方都是自愿参与的。耶稣自愿献出自己并与罪人联合。罪人方面也有一个有意识的决定，愿意进入这种联合的关系中。圣父愿意接纳这种联合。没有一个人是受限制的，这意味着，整件事完全是合理合法的。

圣经中有无数经文都表明，称义乃上帝的恩赐。人们最熟悉的一处经文就是《罗马书》6:23了:“因为罪的工价乃是死；唯有上帝的恩赐，在我们的主基督耶稣里，乃是永生。”另一处经文则是《以弗所书》2:8—9:“你们得救是本乎恩，也因着信。这并不是出于自己，乃是上帝所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。”称义完全是我们所不该得的，这并不是我们所赚来的成就。我们确实得以称义，但却不是靠着努力得来的。就连信心本身也不是上帝一定要赏以救恩的善功。信心乃上帝的恩赐，不是我们得救的原因，只不过是我们接受救赎的途径而已。而且，和某些人的臆想相反，信心从来都是接受救赎的途径。论到犹太人的祖先亚伯拉罕时，保罗就曾对读者指出，亚伯拉罕不是因行为而是因信心称义。保罗从正反两个方面来说明这一点。他肯定说:“亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义。”(加 3:6)接着，保罗又否定了我们称义是靠着行为的想法:“凡以行律法为本的，都是被咒诅的。……没有一个人靠着律法在上帝面前称义，这是明显的。”(10—11 节)所以，上帝并没有引入一种新的救赎之道，他一直都是用同样的方式做工。

三、信心和行为

人的得救是本乎恩，这一原则就使我们不得不思考信心和行为之间的关系问题。从我们前面所谈论的内容显然可以看出，行为并不能带来救恩；但是，圣经的见证也表明，虽然称义是由信心所带来的，但称义必然会产生出与新造的性情相配的行为来。当我们引用《以弗所书》2:8—9 这一经典经文来说明人是赖恩得救时，我们绝不要忘记这里还有 10 节，这节经文指出了这一恩典所带来的结果:“我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是上帝所预备叫我们行的。”雅各则更为有力地指出:“这样，信心若没有行为就是死的。”(雅 2:17，又见 26 节)尽管通常的观点认为，保罗与雅各之间存在张力；但是，他们两人本质上却都指出了同一点:那使人称义的信心的真实性可以从它所结出的果子显明出来。人若没有好行为，那他就既不会有真信心，也不会被称义。

321

四、罪残存的后果

这里还有一个问题:即使在人的罪过得赦免、罪人被称义之后,罪的后果却好像依然存在。大卫就是一个例子。先知告诉大卫:他和拔示巴犯奸淫的罪以及谋杀乌利亚的罪已经得了赦免,他必不至于死;但是,因为大卫犯了罪的缘故,拔示巴所生下来的孩子必定要死(撒下 12:13—14)。如此,这种赦免是真实、完全的吗?在这种情况下,难道上帝不是留下了人的一点罪没有赦免,所以也留下了一点惩罚吗?如果真是这样的话,还会有真恩典吗?

这里,我们需要对罪暂时性的后果和永恒性的后果进行区分。一个人被称义时,罪的一切永恒性后果都没有了,这也包括永远的死。但是,罪的暂时性后果,包括那落在个人以及全人类身上的后果,并不一定会被完全除去。因此,我们仍会经历到身体的死亡和《创世记》3 章中所谈到的其他一些咒诅。伴随着我们的罪而来的许多后果,都是由物质世界中或人类社会中的因果律所导致的。上帝通常并不会借着神迹性的干预来阻止这些事发生。举例来说,如果一个人在暴怒或醉酒的状态下杀死了自己的家人,过后就后悔了,并得了赦免,上帝也不会叫这家人起死回生。罪已经带来了一生之久的损失。这里有一个警告:虽然上帝的赦免是没有限量的,我们随时都可以支取,但罪却并不是一件可以草率对待的事。虽然罪得到了赦免,还是可能会带来严重的后果。

第三节 收　　纳

称义所带来的效应主要是消极的:亦即消除了对我们的审判。不幸的是,一个人可能会得到了宽恕,同时却没有得到一种积极的地位。但是,称义带来的结果却不是这样。我们不仅得以被释放脱离了罪的刑罚,而且也恢复了与上帝和好的积极地位。我们便因此摆脱了与上帝隔绝、以上帝为敌的状态,进入被上帝所接纳且为他所喜悦的状态中,这种转变便被称为收纳(adoption)。[12]新约圣经中有好几处经文谈到了这一点。或许,我们最熟悉的经文当数《约翰福音》1:12了:"凡接待他的,就是信他名的人,他就赐他们权柄,作上帝的儿女。"保罗指出,我们被上帝所收纳是他意旨一部分的实现(弗 1:5);在《加拉太书》4:4—5 中,保罗把收纳和称义联系在了一起:"及至时候满足,上帝就差遣他的儿子,为女子所

生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分。”

一、收纳的本质

重要的一点是，我们应当注意到被上帝收纳的几个特征。首先，收纳发生在归正、重生、称义和与基督联合的同时。另外，从外在方面说，基督徒的生活和行为是从这一时刻开始的。虽然从逻辑上讲，收纳与重生以及称义有所区别；但是，这些事之间却不可能真正分开。只有那些被称义和重生的人才会被收纳，反之亦然。[13]

322 收纳既包括罪人身份的改变，也包括他实际情况的改变。就其形式而言，收纳是一种宣告，宣告我们的法律地位发生了改变，我们成为上帝的儿女。但除此以外，我们也会有蒙上帝喜悦的实际经历。我们享有被称为得儿子名分的灵。基督徒便可以满怀深情、充满信任地仰望天父上帝，而不是把他看为可怕的奴隶主和工头(约 15:14—15)。

还有一点特别重要，通过收纳，我们便得以恢复人类从前所享有、后来却失丧了的那种与上帝之间的关系。从本质上说，我们因为出生和受造便同为上帝的儿女；但是，我们自己却选择了离开上帝的家。然而，上帝却借着收纳我们，恢复了我们起初所享有的那种与上帝的关系。

因此，收纳便带来了一种新的人与上帝之间的关系，它与人类通常享有的那种与上帝的关系迥然不同。约翰便明确地指出了这种差别：“你看父赐给我们是何等的慈爱，使我们得称为上帝的儿女；我们也真是他的儿女。世人所以不认识我们，是因未曾认识他。”(约壹 3:1)不信的人根本没有，也不会经历到信徒所经历到的这种身份。[14]

二、收纳带给我们的益处

当我们考察完了收纳给信徒生命所带来的结果以后，收纳的意义和重要性也就非常清楚了。当然，其中的一个结果就是罪得赦免。上帝喜悦赦免我们的罪，因他是满有怜悯、温柔和慈爱的上帝(申 5:10；诗 103:8—14)。我们不应当害怕上帝，而是要信靠上帝。我们被上帝所收纳就意味着我们会得到持续不断的赦免。保罗在看明上帝赦免我们这个事实之后，就告诫我们说也要如此来赦免饶恕别人：“并要以恩慈相待，存怜悯的心，彼此饶恕，正如上帝在基督里饶恕了

你们一样。”(弗 4:32)

我们被上帝所收纳同样也包括与上帝和好。上帝不仅赦免了我们，而且也与我们和好了。我们不再与上帝为敌。上帝已经主动恢复了因我们的罪而遭毁坏的关系，从而将他的爱彰显了出来(罗 5:8、10)。通过收纳，双方都彼此和好了。

同样也有自由为上帝的儿女存留。上帝的儿女并不是奴隶，因为觉得自己受了捆绑或是强迫才去遵行上帝的话语。作为上帝的儿女，我们不必担心自己不能活出律法标准所带来的后果:“因为凡被上帝的灵引导的，都是上帝的儿子。你们所受的不是奴仆的心，仍旧害怕;所受的乃儿子的心，因此我们呼叫:‘阿爸，父!’圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女。”(罗 8:14—16)在《加拉太书》3:10—11，保罗也表达了类似的思想。我们乃自由的人，并不像奴隶或仆人那样出于被迫才去遵行律法。

但是，这种自由却并不是放纵。总会有些人滥用自己的自由。保罗曾经这样告诫这些人说:“弟兄们，你们蒙召是要得自由，只是不可将你们的自由当作放纵情欲的机会，总要用爱心互相服侍。”(加 5:13)信徒之所以会遵行诫命，并非是出于对残忍、凶狠主人的惧怕，是出于对一位慈爱的上帝的友好和爱(约 14:15、21，15:14—15)。[15]

收纳意味着基督徒将承受上帝慈父般的看顾。保罗指出:“我们是上帝的儿女;既是儿女，便是后嗣，就是上帝的后嗣，和基督同作后嗣。”(罗 8:16—17)作为后嗣，我们可以得到圣父无穷尽的资源(腓 4:19)。信徒既然知道上帝能够做成那无可限量的事，就可以大有信心地来祷告。照耶稣所说，天父既然能看顾天空的飞鸟，给野地的百合花穿上美丽的衣裳，他必会更加看顾自己的儿女(太 6:25—34)。他的供应总是智慧和慈爱的(路 11:11—13)。

但是，我们却不应该认为，上帝是溺爱和纵容的上帝。他是我们天上的父，不是我们天上的爷爷。因而，管教也是我们被上帝所收纳的特征之一。在《希伯来书》中，有相当大的篇幅讨论到了这个问题(来 12:5—11)。作者引用了《箴言》3:11—12 节，评论说:“你们所忍受的，是上帝管教你们，待你们如同待儿子。焉有儿子不被父亲管教的呢?”(来 12:7)在我们受到管教的时候，可能会不舒服，但从长远来看却是于我们有益的。我们应当牢记，爱是关注他人的终极福祉并且有所行动。因此，我们应当把管教看作是爱的表现，而不是缺乏爱的表现。

323

最后，被上帝所收纳包括了天父善美的旨意。我们罪得赦免是一回事，但我们仍需为自己的过犯所带来的后果受惩罚。这只不过表明，我们将来不再会受惩罚，却并不必然保证良善的意愿。若是有人已经偿还了一个罪犯对社会所欠下的债，这个社会也并不因此就会满心欢喜和充满爱心地来看待这个人，人们仍会对他有怀疑、不信任甚至是嫉恨。但是，在圣父那里却有慈爱和良善旨意，是我们所亟需和渴慕的。圣父属我们，我们也属他；通过收纳，他就把自己无可限量的爱所能赐下的一切益处都赐给了我们。

注　释

[1] John Murray, *Redemption—Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), p. 161.

[2] Adolf Deissmann, *Paul: A Study in Social and Religious History*, 2d ed. (New York: George H. Doran, 1926), pp. 142—157. 在它更极端的表现形式(Deissmann 称之为"神秘联合主义")中，这种观点接近泛神论。

[3] Eric Mascall, *Christian Theology and Natural Science: Some Questions on Their Relations* (New York: Longmans, Green, 1956). pp. 314—316.

[4] Murray, *Redemption*, p. 166.

[5] George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 492—493.

[6] Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A, Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University Press, 1955), pp. 842—843; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul* (Cambridge: Cambridge University, 1972), p. 18.

[7] Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 440.

[8] Ziesler, *Righteousness*, p. 168.

[9] William Sanday and Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 5th ed. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1958), p. 36.

[10] Vincent Taylor, *Forgiveness and Reconciliation* (London: Macmillan, 1952), p. 57.

[11] Ziesler, *Righteousness*, p. 169.

[12] Murray, *Redemption*, pp. 132—134.

[13] Augustus. H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), p. 857.

[14] Charles M. Horne, *Salvation* (Chicago: Moody, 1971), pp. 76—77.

[15] Ladd, *Theology of the New Testament*, pp. 493—494.

第三十五章 救赎的延续与完成

本章目标 324

在读完本章之后,你应该能做到以下几点:

1. 定义和解释何谓成圣,以及成圣是如何在信徒生命中完成的。
2. 定义和描述圣徒坚忍的教义。
3. 区分加尔文主义和阿明尼乌主义的圣徒坚忍观,并解决他们之间互相冲突的观点。
4. 理解得荣耀的含义并它带来的喜乐和鼓励。

本章内容提要

上帝在成就了奇妙的拯救之工以后,继续在信徒身上做那更新变化的工作,使他们成为基督的形象。成圣就是转离罪孽,带着渴望过无罪生活的目标趋向圣洁的过程。圣徒永蒙保守的意思就是上帝会使信徒在其以后的一生中都能持定自己的信仰。得荣耀在来世才会实现,那时我们就会完全成为上帝盼望我们所成为的样式。

本章研究的问题

- 什么是成圣?成圣在信徒生命中是如何实现的呢?
- 为什么说圣徒永蒙保守的教义对信徒的信心特别重要?
- 怎样解决加尔文主义者和阿明尼乌主义者在圣徒永蒙保守观点上的差异?
- 得荣耀的教义有什么意义?
- 得荣耀通过什么方式为信徒带来盼望、鼓励和喜乐?

本章大纲

成圣

成圣的含义
成圣的特性
成圣：已经完成还是尚未完成
圣徒永蒙保守
加尔文主义的观点
阿明尼乌主义的观点
解决问题的办法
得荣耀
“荣耀”的含义
信徒得荣耀

325 我们在前面两章已经考察了救赎的开端，这个开端既复杂又深奥。但是，这些并不是上帝救拔自己儿女使之最终得以与他相交这一特殊工作的结束。上帝既然开始了这一更新变化工作，就必要继续并完成这一工作。

第一节 成　　圣

一、成圣的含义

“成圣”(sanctification)，乃上帝继续在信徒生命中动工，使他(或她)真正成为圣洁。这里所说的“圣洁”意思是指“确实拥有上帝的形象”。“成圣”是一个过程，由此一个人的道德状况便进入与他在上帝面前法律身份相配的地步。成圣乃上帝对重生时所开始的工作的继续，那时新的生命就已经赐给并注入信徒里面。具体来说，成圣就是圣灵把耶稣基督所成就之工应用到信徒生命中的作为。

“成圣”一词有两种基本含义，这两种含义与两种根本的圣洁观有关。第一种含义，圣洁是指特定物件、人和地点的形式特征。就这种意义而言，圣洁所指的是一种分别出来的状态，从通常和世俗状态中分离出来，用于某一特定目的或是用途。在旧约中，一些特殊的地方(特别是圣殿和至圣所)、物件(如亚伦的服

饰和安息日)和一些人(如祭司和利未人)都被上帝特别分别出来,归耶和华为圣。

这种意义上的成圣在新约中同样也可以见到。彼得称自己的读者是"被拣选的族类,有君尊的祭司,圣洁的国度,属上帝的子民"(彼前 2:9)。这里,成为圣洁的意思便是"归给主"。这种意义上的成圣是发生在基督徒生命刚刚开始阶段的事件,亦即在归信时发生的事件,是和重生及称义同时发生的。正是在这种意义上,新约才经常称基督徒为"圣徒",即使那时他们还远没有达到完全。[1]比如,保罗就这样称呼哥林多教会的人(林前 1:2),尽管它可能是保罗所牧养的众教会中最不完全的一个。

圣洁或成圣的第二种含义就是道德上的良善或灵性的价值。这种含义后来逐渐占据了主要地位。它表明,信徒不仅在形式上被分别出来、归于基督,而且他们也当这样行事。他们也当活出纯洁良善的生命来。[2] 326

若想更为透彻集中地了解成圣的本质,把它和称义进行对比,是很有帮助的。它们之间有很多明显的差别。一种差别就是它们持续的时间不同:称义是瞬间发生的,顷刻间就会完全实现;而成圣则是一个过程,需要整整一生时间才能完成。它们之间也有量的不同:一个人要么已经被称为义了,要么没有被称为义;但是,一个人成圣却可以有多与少的不同。也就是说,成圣有程度上的不同,而称义则没有。称义是一次性的法庭上的宣告,就像我们已经谈到过的那样,但成圣却是一个人品格和状况的实际改变。称义是影响我们在上帝面前的地位以及我们与上帝之间关系的客观工作;但是,成圣却是影响我们里面那个人的主观性工作。

二、成圣的特性

现在,我们需要了解一下成圣的特性。我们首先必须强调的是,成圣是一项超自然的工作;这是上帝的作为,而不是我们自己的作为。因此,我们所谈论的并不是改过自新。保罗说:"愿赐平安的上帝亲自使你们全然成圣。又愿你们的灵与魂与身子得蒙保守,在我主耶稣基督降临的时候,完全无可指摘。"(帖前 5:23;又见弗 5:26;多 2:14;来 13:20—21)

再者,上帝在信徒身上动工也是一个过程。我们可以举例来看,保罗确信上帝会继续在腓立比信徒生命中做工:"我深信那在你们心里动了善工的,必成全这工,直到耶稣基督的日子。"(腓 1:6)保罗还指出,十字架"在我们得救的人"是

上帝的大能(林前 1:18)。“得救”的希腊语的形式就清楚传达了持续行为的意思。

上帝这一工作的目的就是要使我们具有基督自己的形象,这是上帝在永恒之中定下的旨意:“因为他预先所知道的人,就预先定下效法他儿子的模样,使他儿子在许多弟兄中作长子。”(罗 8:29)这个被译为“效法”的词便表明了信徒和基督之间的相似,但这种相似却并不仅仅是外表的或肤浅的相似;它所表明的是使某一事物是其所是的全部特点和品质。另外,这个词也表明了成圣和圣子之间的重要联系。这一点明确地证实,我们被模造成基督的样式,并不是一朝一夕的事。我们将要拥有的一切是与他一起拥有的。

成圣乃圣灵的工作。[3]在《加拉太书》5 章中,保罗谈到了圣灵里的生命:“你们当顺着圣灵而行,就不放纵肉体的情欲了”(16 节);“我们若是靠圣灵得生,就当靠圣灵行事。”(25 节)他也列举了一系列品质,总称为“圣灵所结的果子”——即仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制(22—23 节)。同样,在《罗马书》8 章中,保罗也谈到了很多关于圣灵与基督徒的内容。基督徒顺从圣灵而行(4 节);体贴圣灵的事(5 节);在圣灵里面(9 节);圣灵住在信徒里面(9 节);他们靠着圣灵治死肉体的恶行(13 节);被圣灵引导(14 节);圣灵见证他们是上帝的儿女(16 节);圣灵为他们代祷(26—27 节)。正是因为圣灵在信徒心里做工,才使他们能像基督。

有人可能会从上面内容得出结论:对信徒来说,成圣完全是一件被动的事。但是,事实却并非如此。尽管我们说成圣是完全出于上帝的,也就是说,成圣的力量完全取决于上帝的圣洁,[4]但是,圣经也常常劝勉信徒要做工,要在关乎救恩的事情上长进。比如说,保罗写信给腓立比的信徒,说:“当恐惧战兢,做成你们得救的工夫。因为你们立志行事,都是上帝在你们心里运行,为要成就他的美意。”(腓 2:12—13)保罗不仅竭力劝人行善,而且也劝人回避恶行(罗 12:9、16—17)。我们要治死身体的恶行(罗 8:13),并要把我们的身体当作活祭献上(罗 12:1—2)。所以,虽然说成圣是上帝的工作,但信徒也有责任,不仅要除去罪,也要努力成为圣洁。

327

三、成圣:已经完成还是尚未完成

在教会历史上,有一个一直都在争论的重大问题,就是在信徒地上的一生

中，成圣过程是否已经完成了。我们是否到达了一种不再犯罪的程度呢？对于这个问题，人们有着截然不同的观点。那些在回答这一问题时持肯定、完美主义者态度的人认为：信徒有可能达到一种不再犯罪的状态，而有些基督徒确实达到了这一点。这并不是说这个人不会犯罪，而是说这人确实没有犯罪。这也不是说这个人不再需要蒙恩之道和圣灵的帮助了，不是说他不再受任何试探了，内心也不再和天生喜欢邪恶的倾向有任何争战了，也不是说人的灵性生命已经没有继续长大的空间了。[5]它的真正含义是，人具有不犯罪的可能，而有些信徒也实际上弃绝了一切的邪恶。有充分的经文支持这种观点。其中一处就是《马太福音》5:48，耶稣告诉那些听他讲道的人说："所以你们要完全，像你们的天父完全一样。"保罗为帖撒罗尼迦人这样祷告："愿赐平安的上帝亲自使你们全然成圣。又愿你们的灵与魂与身子得蒙保守，在我主耶稣基督降临的时候，完全无可指摘。"（帖前 5:23；又见弗 4:13；来 13:20—21）确实，这些经文看起来提供了貌似充分的证据，表明所有信徒都有可能全然成圣，对一些信徒来说这也是事实。[6]

还有一些人针锋相对地主张说，信徒的完全只是一种今生永远不可能达到的理想而已。这些人认为：不管我们应该多么渴望并努力去实现完全脱离罪，但是，不犯罪只是今生不可能实现的目标。他们也指出了一些经文，表明说我们不可能脱离罪。[7]其中，最著名的一段就是《约翰一书》1:8—10 了："我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了。我们若认自己的罪，上帝是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义；我们若说自己没有犯过罪，便是以上帝为说谎的，他的道也不在我们心里了。"这段经文是写给信徒的，这就有力地表明：在我们所有的人身上都有罪。

非完美主义者常常提到的另一处经文是《罗马书》7 章，在那里，保罗说到了他自己的经历。如果保罗所说的是他自己归正后的生命（不是所有的学者都接受这种假设），这段经文就是生动而有力的见证，表明信徒并没有脱离罪而得到自由。保罗强调说："我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作。"（18—19 节）这句话是从最伟大的基督徒口中说出来的；的确，许多人都会说他是所有世代中最伟大的基督徒。如果连他都承认在面对罪时有很大困难，那我们理所当然得作出结论：在今生不可能经历到完全。

那么，我们怎样才能理顺这些不同看法，最后对这个难以解释但却非常重要

的题目得出结论呢？我们现在便从再次指出罪的特点入手来讨论。罪的本质并不仅仅是外部行为，耶稣便非常明确地指出：如果我们的心思意念不符合全能和全然圣洁之上帝的要求；那么，即便是我们的思想和态度也是有罪的（参看太5：21—28）。因此，罪所拥有的特点，比我们所能想象的要更普遍、更微妙。

328

我们还要明白的一点是，上帝所要求于我们的完全的本质到底是什么。我们在《马太福音》5:48中所看到的希腊语单词 *teleioi*（"完美的"），意思并不是"没有瑕疵的"或"没有污点的"。它更确切的意思是"完成的"。那么，人在没有完全脱离罪而得到自由时，也有可能成为"完美的"。[8]也就是说，我们可以拥有耶稣基督的完全（弗4:13）和圣灵所结的所有果子（加5:22—23），虽然现在还没有完全拥有。

虽然成圣完全是出于上帝的，但是，圣经仍然常常劝勉信徒做工，在关乎救赎的事上长进。

我们盼望达到的标准是完全脱离罪得以自由。圣经中有太多地方谈到我们当努力依靠上帝的恩典来达到这一目标，对此我们不可能视而不见。而且，如果我们说靠着这种能力就可以避免屈从于某种特殊的试探，那我们当然也可以在任何时候都战胜罪。但是，我们也必须注意到，《约翰一书》1章中的雄辩之处。甚至除了这些教导性的经文以外，还有一个确定无疑的事实，就是圣经坦白地指出，上帝伟大的儿女们都是罪人。所以，我们的结论是，尽管彻底脱离和战胜罪得以自由是我们所要实现的目标，而且从理论上说也是可能的，但是，是否任何信徒都会在今生实现这个目标却是令人怀疑的。

但是，持这种看法也会面临某些困难。其中之一就是，除非这种生活确实是可能的，否则就可能和圣经反复教导基督徒的——要过一种得胜的、无瑕疵的生活——相互矛盾。[9]但是，一定就能推出这一点吗？我们可能会有标准，有理想，会朝着这一目标努力；但是，我们却没法期望在有限的时间内达到这一标准和理想。人们已经看到，没有一个向着北极星航行或是飞行的人到达过那里。但是，这并不能改变这样一个事实：这仍然是我们努力的目标，是我们衡量"北方"的尺度。同样，虽然我们今生可能不会达到完全的圣洁，但我们却会在永恒中达到这一点；因此，我们现在就当确定目标，尽我们之所能来接近完全的圣洁。

另一个问题，是诸如《约翰一书》3:4—6这些教导的存在："凡犯罪的，就是违背律法；违背律法，就是罪。你们知道主曾显现，是要除掉人的罪，在他并没有罪。凡住在他里面的，就不犯罪；凡犯罪的，是未曾看见他，也未曾认识他。"这难道不是在确证完美主义者的立场吗？但是，应该注意到，这段经文中的短语"凡犯罪的"中使用的希腊语动词形式表明：这是循环发生的行为。这里的意思是说，每一个持续习惯性犯罪的人都是亏欠了律法，都是未曾认识基督。

我们的观点是：尽管不犯罪在今生是不可能经历到的状态；但是，这一点在实践方面却有着重要意义，必须成为我们的目标。一方面，这一立场意味着我们在犯罪后，不需要感到特别的沮丧、挫败，甚至绝望和罪疚。但是，另一方面，也意味着我们既不能对自己过于乐观，也不对罪的存在熟视无睹。我们应该忠心勤勉地向上帝呼求完全克服罪的倾向，像保罗一样，我们发现这种倾向在我们里面是如此普遍。

第二节　圣徒永蒙保守

一个真正经历了重生、被上帝称为义、为他所收纳且与耶稣基督联合的信徒，能一直持守这种关系吗？换句话说，一个成为基督徒的人会不会永远持守住这一身份呢？如果是这样的话，其根据又是什么呢？从基督徒生活实践的立场来看，这个问题相当重要。一方面，如果没有人能保证救恩是长久的，信徒就会经历极大的焦虑和不安，担心会偏离基督徒生命的主要任务。另一方面，如果我们的救恩是绝对有保障的，如果我们蒙上帝保守丝毫不依赖于我们做了些什么、我们的生命如何；那么，其结果就可能是，人们对福音的道德和灵性要求漠然视之。因此，花一些必要的时间和精力来明确圣经中关于信徒保障的教导，是值得的。

329

一、加尔文主义的观点

在信徒的救恩是否绝对有保障这一问题上，存在两种主要立场，即加尔文主义者和阿明尼乌主义者的观点。这两种立场在某些观念上是相同的，都承认上帝大有能力，是可信的，他愿意也能持守他的应许。至少从通常形式上来看，他们都同意：依靠人类的行为既不可能得救，也不可能持守住救恩。他们也一致同意，圣

灵在所有信徒心里做工(但是,对圣灵是否在某些基督徒身上比在另一些人身上更显明、更活跃,他们却有一些不同的看法)。他们都确信,上帝所提供的救恩是完全的。他们都坚持认为,信徒能真正认识到自己现在是否拥有救恩。然而,尽管他们在这些问题上都有相同的看法,但是对某些重要问题的看法却仍有不同。

加尔文主义者坚信:既然上帝从堕落的众人中拣选了一些人来承受永生,那么这些被拣选的人就必然会来承受永生;如此,就可以推出:他们的救恩一定是永远的。如果被拣选的人可能会在某些点上失去其救恩,那上帝拣选他们享受永生也就不是真正有效的了。因此,在加尔文主义者看来,拣选教义同时也需要圣徒永蒙保守。

使加尔文主义者持圣徒永蒙保守这一教义的并不仅仅是逻辑的一致性。无数圣经教导都可独立支持这一教义。圣经中有一系列经文强调上帝所提供的救恩具有不可毁坏的特性。[10]其中一个例子,就是《彼得前书》1:3—5:“愿颂赞归与我们主耶稣基督的父上帝!他曾照自己的大怜悯,借耶稣基督从死里复活,重生了我们,叫我们有活泼的盼望,可以得着不能朽坏、不能玷污、不能衰残、为你们存留在天上的基业。你们这因信蒙上帝能力保守的人,必能得着所预备、到末世要显现的救恩。”

圣经中有无数强调上帝之爱的持久和能力的经文,也都支持圣徒永蒙保守的教义。[11]保罗在《罗马书》8:31—39 中的话就是一个证明,而 38 节和 39 节则达到了顶点:“因为我深信无论是死,是生,是天使,是掌权的,是有能的,是现在的事,是将来的事,是高处的,是低处的,是别的受造之物,都不能叫我们与上帝的爱隔绝;这爱是在我们的主基督耶稣里的。”基督并不是只给了我们永生,然后就丢下我们,让我们依靠人自己的努力。相反,他在我们里面已经动了善工,他也必要成就这工(腓 1:6)。另外,基督常常在圣父面前为我们代求(来 7:25),而圣父总是垂听基督的祷告(约 11:42)。圣经的保证也为加尔文主义的立场提供了支持:因着上帝的护理,我们一定能面对并战胜挡在我们前面的一切障碍和试探。我们的主能叫我们这些属他的仆人站立在审判台前(罗 14:4)。他为我们预备了一条抵挡住试探的出路(林前 10:13)。

然而,加尔文主义者在主耶稣保守我们的直接应许中,找到了这件事能带给我们鼓励的最伟大根源。其中,一个最清楚直接的地方就是主耶稣对门徒宣告说:“我的羊听我的声音,我也认识他们,他们也跟着我。我又赐给他们永生,他

们永不灭亡，谁也不能从我手里把他们夺去。我父把羊赐给我，他比万有都大，谁也不能从我父手里把他们夺去。我与父原为一。”(约 10:27—30)因此，保罗对 330 主耶稣的应许有完全的确信：“然而我不以为耻。因为知道我所信的是谁，也深信他能保全我所交付他的，直到那日。”(提后 1:12)

另外，许多加尔文主义者也从其他教义中推论出自己圣徒永蒙保守的观点。[12]其中之一就是与基督联合的教义。若信徒已经与基督成为一体，基督的生命流入了他们里面(约 15:1—11)；那么，假如有什么可以叫这种联合无效的话，就无法想象了。重生的教义还有圣灵将新的本质注入信徒内心的教义，也都同样支持圣徒永蒙保守的教义(约壹 3:9)。假如救恩可能失落的话，重生也就可能被撤销了。但是，这又怎么可能呢？难道灵性死亡还能实际进入一个圣灵内住的人里面，也就是一个已经得到永生的人里面吗？这是绝不可能的，因为永生的定义就是存续到永远。最后，圣徒永蒙保守是从我们可以有得救确据的圣经教导所做的推论。这里相关的经文包括《希伯来书》6:11，10:22 和《彼得后书》1:10。或许，我们可以在《约翰一书》中找到最清楚的表述。使徒约翰在列举出上帝在自己儿子里已赐给我们永生的许多证据(圣灵、水和血的见证)之后，总结说：“我将这些话写给你们信奉上帝儿子之名的人，要叫你们知道自己有永生。”(约壹 5:13)我们有了这种确证，就表明我们的救恩一定是有保障的。

二、阿明尼乌主义的观点

阿明尼乌主义者的立场却截然相反。阿明尼乌主义者引用的首选经文是那些告诫我们要小心背教之人的经文。耶稣告诫他的门徒要当心进入迷途的危险(太 24:3—14)。如果门徒不可能离开正路失去自己救恩的话，那耶稣为什么还要发出这样的警告呢？同样，加尔文主义者经常用来证明他们立场的保罗，也表明环境对救恩有所影响：“你们从前与上帝隔绝，因着恶行，心里与他为敌。但如今他借着基督的肉身受死，叫你们与自己和好，都成了圣洁，没有瑕疵，无可责备，把你们引到自己面前。只要你们在所信的道上恒心，根基稳固，坚定不移，不至被引动失去福音的盼望。”(西 1:21—23 前半部分)《希伯来书》的作者特别激烈地呼召读者，要注意几种可能离开救恩的危险，也当注意警醒的重要性。其中一个著名的例子就是《希伯来书》2:1：“所以，我们当越发郑重所听见的道理，恐怕我们随流失去。”我们还可以在 3:12—14 中找到一个几乎与之没有差别的命

令。阿明尼乌主义者认为，如果说信徒不可能失落的话，就很难理解圣经为什么会向我们发出这样的告诫。[13]

阿明尼乌主义者也引用那些劝勉信徒要持守信仰的经文。这类对信心的劝告，经常和我们刚刚谈到的告诫联系在一起，其中一个例子就是《希伯来书》6：11—12："我们愿你们各人都显出这样的殷勤，使你们有满足的指望，一直到底。并且不懈怠，总要效法那些凭信心和忍耐承受应许的人。"

阿明尼乌主义者还把他们的观点建立在那些明显教导说人确实叛教了的经文的基础上。[14]《希伯来书》6：4—6可能是最常被人引用又最直截了当的例子："论到那些已经蒙了光照、尝过天恩的滋味、又于圣灵有份，并尝过上帝善道的滋味，觉悟来世权能的人，若是离弃道理，就不能叫他们从新懊悔了。因为他们把上帝的儿子重钉十字架，明明地羞辱他。"另一个例子就是《希伯来书》10：26—27。这些都清楚地表明，一些人已经有了救恩的经历，后来又离开了救恩。

331

但是，圣经并没有停留在这一抽象的水平上，它也记载了一些人确实背教和堕落的实例。[15]其中一个极为生动的例子就是旧约中的扫罗王。他先是被拣选并膏立为以色列的王，但后来被证明极为悖逆，他祷告时上帝没有回答他（撒上28：6）。扫罗被上帝弃绝，失去了国王的位份，悲惨地死去。新约中背教的一个明显例子是犹大。对阿明尼乌主义者来说，不管是耶稣有意识选择了一个不信者做他最亲近的同工和密友，还是他选择人的时候在判断上出了错，都是不可思议的。所以，结论就很清楚了：犹大在蒙拣选时，乃是一个信徒；但犹大后来却背叛了耶稣，在结束自己生命时，也没有证据表明他归回到了对基督的信仰。当然，这是一个背教的例子。圣经还提到了其他人，包括亚拿尼亚和撒非喇（徒5：1—11）；"丢弃良心，就在真道上如同船破坏了一般"的许米乃和亚历山大（提前1：19—20）；许米乃和腓理徒（提后2：16—18）；底马（提后4：10）；假师傅和随从他们的人（彼后2：1—2）。除了圣经中这些例子以外，阿明尼乌主义者还指出了历史上许多圣经记载之外的人，以及根据他们当前的经验所得来的例子，他们曾经有了重生的各种表现，但后来却丢弃了基督教信仰的所有外表。

阿明尼乌主义者也提出了反对加尔文主义所理解的圣徒永蒙保守的实际理由。其中，一个理由就是认为，加尔文主义的观点和圣经关于人类自由的概念相冲突。[16]倘若那些在基督里的人确实是圣徒永蒙保守、不会失落；那么，当然他们就不能选择背教了。而且，若情况果真如此的话，那他们就不是自由的了。但

是，阿明尼乌主义者指出，圣经中说人是自由的，因为圣经反复劝诫他们要选择上帝，圣经又清楚描述说他们当为自己的行为负责任。

三、解决问题的办法

我们已经看到了这两种对立的观点，那我们该如何把这两种观点关联起来呢？双方的支持者都有具说服力的论据，以此来支持自己的立场。这两种观点里面都有真理吗，还是说我们一定要两者择其一呢？我们可以用来应对这一困境的一个办法就是，考察被分别用来支持这两种理论的两段关键经文。这两段经文就是《约翰福音》10:27—30 和《希伯来书》6:4—6。

耶稣在《约翰福音》10:27—30 中所说的话，为我们提供了救恩有保障的强有力的宣告。28 节特别强调说："我又赐给他们永生，他们永不灭亡，谁也不能从我手里把他们夺去。"在"他们永不灭亡"这个分句中，约翰用到了一个希腊语语法结构，这个结构用来特别强调某一事件将来一定不会发生。按其字面应直译为："他们不会，再重复一次，根本不可能灭亡。"在这个宣告之后，紧接着是一个陈述句，说明没有人能从耶稣和圣父手中把信徒夺走(28—29 节)。总而言之，这段经文明确否定了那种认为真信徒仍会失落的观点。

阿明尼乌主义者认为，《希伯来书》6:4—6 同样强有力地证明了自己的立场。这段话看起来似乎足够清楚："论到那些已经蒙了光照、尝过天恩的滋味，又于圣灵有份，并尝过上帝善道的滋味、觉悟来世权能的人，若是离弃道理，就不能叫他们从新懊悔了。"(4—6 节)这段话似乎是说已经真正得救的人又丢弃了信仰，因而就失落了自己的救恩。但是，由于这件事和这段材料的复杂性，就出现了对这段经文的很多解释：

1. 作者心里真正想到的是已经得救之人又失去了救恩。[17]需要指出的是，一旦他们失去了自己的救恩，就不可能再重新得到了。这段话中毫不含糊地指出，他们不可能再重新得到救恩了(4 节)，这一点是许多阿明尼乌主义者所忽略的。 332

2. 这里所提到的人从来就没有重生，他们只不过是尝到了真理和生命，只不过是受到上帝话语的光照；但是，他们却没有完全经历到这些属天的恩赐。他们确实背教了，然而却是从灵性真理的边缘而不是从其核心堕

落的。[18]

3. 这里所提到的人确实是真正且永远得救了的人，他们不会失落。他们的救恩是真实的，背教是假设的。也就是说，“如果”这一从句并没有真的发生。作者只不过是描述了假如那蒙拣选之人失丧可能会出现怎样的情况（这是一种不可能出现的情况）。[19]

经过进一步考察之后，我们便发现第二种解释是难以接受的。这段经文中的生动描述，特别是“（那些）与圣灵有份（的人）”的描述，都特别有力地反对那些否认这人重生（至少是在某段时间）了的观点。因此，我们必须在第一种和第三种观点之间作出选择。

解释这段经文之所以有一定困难，就在于被译成“若是他们离弃道理”或“若是他们背离”的希腊语单词是可作多种解释的。这种翻译虽然合情合理，但也可以用其他一些方式来表示，如“他们失落时”和“因为他们失落了”。对与这个例子相似的经文，我们必须联系上下文来确定其含义。与当前这节经文相关的关键经文是 9 节：“亲爱的弟兄们，我们虽是这样说，却深信你们的行为强过这些，而且近乎得救。”我们认为，4—6 节谈到的内容和 9 节谈到的内容相同。他们确实是已经得救的人，而他们可能失落。4—6 节谈到的是：如果他们这样的话，那么他们的情形会怎样。但是，9 节却宣告他们永不会失落。他们可能失落，但是不会！他们持守到底，就是这一真理的证据。《希伯来书》的作者知道自己的读者不会失落；他确信有更美的事为他们预备，就是与救恩伴随而来的更美的事。[20]他谈到了他们所做的工和他们的爱心（10 节），劝他们要继续显出这样的殷勤（11 节）。这样看来，这段经文的所有信息似乎都表明：作者着眼的是可能会失落，但却必不失落的真正的信徒。

现在，我们就能够把《约翰福音》10 章和《希伯来书》6 章联系在一起了。《希伯来书》6 章表明真信徒“可能”会失落，《约翰福音》10 章则教导他们“必不”失落。[21]虽然逻辑上存在背教的可能，但在信徒身上却不会发生这样的事。尽管他们可能离弃自己的信仰，因而面临《希伯来书》6 章中所描述的命运，但上帝的恩典阻止了他们背教。上帝这样做，不是通过使信徒不可能失丧，而是通过使他们必不失丧。我们对“可能”与“会”的强调并非不合逻辑，这就保留了个人的自由。信徒能否定他们的信心，但却会自由地选择不去这样做。

这样，有人就可能会追问：救恩若是确定的且是永远的话，对信徒提出这些警告和命令的目的又是什么呢？答案是，这些警告和命令是上帝用来确保得救的信徒永不会失落的手段。[22]我们可以想到一个类比，父母害怕自己的小孩跑到街上被车撞到。父母阻止这件事发生的方法之一就是在院子周围建起篱笆，这样不仅会阻止孩子离开院子，而且也会妨碍孩子的自由。不管孩子怎样尝试，他都没有办法到院子外边去。父母的另一种可能的做法就是教导和训练孩子明白跑到街上去的危险，并教给他们要注意安全的重要性。这就是我们此时正在讨论的保障的实质。上帝不是通过除去可能性，让背教的事成为不可能；而是使用各种可能的恩典之道，包括圣经中的警戒，来激励我们一直委身于他。因为他使我们能够在信仰中"坚忍"(perseverance)，那么"坚忍"这个词要比"保守"(preservation)这个词更好。

333

尽管真信徒可能会失落，但他们却必不失落。

但是，对于圣经中记载的那些实际背教的例子又该如何来解释呢？经过仔细的考察之后，这些例子就比当初乍看起来要简单多了。有些例子，譬如彼得的例子，应该称之为退后而不是背教。然而，另一方面，要知道到底如何界定扫罗王的情形就有一些困难了，因为他是生活在旧约时代。对于犹大来说，圣经中早就有证据表明他没有重生。请特别注意，圣经提到他是个贼(约 12:6)。至于《提摩太前书》1:19—20 中所提到的许米乃和亚历山大，以及《提摩太后书》2:17—18 中所提到的许米乃和腓理徒的事件，则需要结合保罗于《提摩太前书》1:6—7 节中提到有些人讲虚浮的话这段陈述来看。保罗指出，他们并不明白自己所说的是什么，这就恰好表明他们不是真信徒。《提摩太前书》1:6—7 与 19—20 节中论到许米乃和亚历山大的说法的相近，以及《提摩太前书》1:6 和《提摩太后书》2:18 提到许米乃和腓理徒的经文中关键词 *astocheō*(转离信仰)的使用，可能表明了两种情形是相似的。至于阿明尼乌主义者列举的其他人(如底马)，却并没有足够证据来确保得出结论说，他们曾是真信徒，后来又失落了。

那些用来表明当代有些人曾是真信徒后来又失丧的例子，其可信度就更小了。这里所面对的困难是，我们必须指出这样一个事实，就是我们可以列举一些人，他们自己见证说自己从来就不是真信徒，但人们却以为他们是信徒。而且，

我们必须小心区分那些暂时跌倒的例子(譬如彼得)和真正离弃信仰的例子。我们有必要追问那些似乎失去信心的人这样一个问题:“这人在灵性上死了吗?”除此之外,我们还必须指出,圣经从来就没有承认每个口头上、外在承认信仰的人都真正重生了(见太 7:15—23)。

我们对圣徒永蒙保守这一教义的认识的实际意义就在于,信徒因他们的救恩持续到永恒这一确据就可以得安息;没有任何事会使他们与上帝的爱隔绝。因此,他们可以在永生的盼望中欢喜快乐。但另一方面,我们对圣徒永蒙保守这一教义的认识却并没有为懒散和松弛留下丝毫的空间。如果有人以为“现在我是基督徒了,我可以随心所欲了”,那么,这个人是不是真正归正和重生了就值得怀疑。相反,真信心必定会结出圣灵的果子。对救恩有确信,主观上确定自己是一个基督徒,是圣灵赐下证据的结果:他在每个人生命中做工。

第三节　得　荣　耀

救赎的最后一个阶段称为“得荣耀”(glorification)。用保罗的话说,那些上帝“预先所知道的人,就预先定下效法他儿子的模样……预先所定下的人又召他们来,所召来的人又称他们为义,所称为义的人又叫他们得荣耀”(罗 8:29—30)。334 得荣耀是救赎论和末世论的重合点,因为它超越了今生看到了来世。这个题目在标准的神学课本中很少提到,讲道中更少提到,但在实践中却极为重要,它能给信徒带来鼓励,增强他们的盼望。

得荣耀有多重维度,既包括个人也包括末世时的全体信徒。得荣耀既包括每个信徒与主面对面时灵性所达到的完全,这发生在信徒死去与主同在时;也包括所有信徒身体的完全,这样的完全是在信徒复活且与再来的基督联合时发生的。[23]得荣耀还包括整个受造界的改变(罗 8:18—25)。

一、“荣耀”的含义

我们若要明白荣耀的教义,首先就得知道“荣耀”这个词的意思,圣经中有许多词语都翻译成了这个词。其中之一就是希伯来语单词 *kābôd*,它指的是一种显而易见的属性,一种个人的光辉、财富和盛况的展现。[24]用来描述和上帝有关的

事物时，不是指向一种特殊属性，而是指向他整个神性的伟大。[25]《诗篇》24:7—10说，上帝是荣耀的君王，作为君王他受到自己臣民的敬拜，他以无限的辉煌和荣美为标志。

在新约圣经中，希腊语单词 *doxa* 则表达了光明、辉煌、庄严和名望之意。[26]我们看到，耶稣基督属性中的荣耀，就像旧约圣经中上帝的荣耀一样。耶稣祈求圣父来荣耀他，因为他已经荣耀了圣父(约 17:1—5)。在基督复活时，我们特别看到了他的荣耀(徒 3:13—15;彼前 1:21)。基督再来也是他荣耀的彰显，耶稣自己为他再来的荣耀本质描绘出了一幅生动的画面："他们要看见人子有能力，有大荣耀，驾着天上的云降临。"(太 24:30)

二、信徒得荣耀

我们要认识到，不仅是基督自己，而且所有真信徒都会一同得荣耀，这一点非常重要。那么，信徒得荣耀具体包含了哪些内容呢？一个方面，一个信徒的身份将完全且最终得到证实。[27]归信时发生的称义也将最终得到证明，且为人们所看见，这也正是《罗马书》5:9—10 中的意思。在 8 章中，保罗展望了未来的审判，问谁能控告上帝所拣选的人；看到基督为我们死了现在也为我们代求的事实之后，没有一个人能控告我们(33—34 节)。不管是现在的事、将来的事，都不能叫我们与上帝在耶稣基督里的爱隔绝(38—39 节)。基督徒就像全力准备考试的学生一样，在看待末日的审判时，不是带着忧虑来看，而是怀着盼望来等待，因为知道那结果是好的。

在得荣耀时，个人的道德和灵性也会达到完全。[28]圣经中有多处经文说到，这一景况始于重生，在成圣中得以继续，并要在来生中达到完全。其中，最直接的一处陈述就是《歌罗西书》1:22："但如今他借着基督的肉身受死，叫你们与自己和好，都成了圣洁，没有瑕疵，无可责备，把你们引到自己面前。"关于来生无瑕疵、无玷污的说法，还可以在《以弗所书》1:4、《腓立比书》1:9—11 和《犹大书》24 节找到。《哥林多前书》1:8 提到了没有罪疚的状况。我们道德和灵性的完全，在一定程度上也是通过除去试探来实现的；因为到了那时候，罪、邪恶和试探的根源都已被彻底除去了(启 20:7—10)。

335

那将来要得的荣耀，也会使我们的知识得以完全。在《哥林多前书》13:12 中，保罗将我们现在所有的不完全的知识和将来的完全知识作了对比："我们如

今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时就要面对面了。我如今所知道的有限，到那时就全知道，如同主知道我一样。”我们的知识必要增加，因为我们就要见到主的面；我们将不再满足于仅仅读那些曾见过耶稣在地上侍奉的人所写的东西了。约翰说：“亲爱的弟兄啊，我们现在是上帝的儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。”（约壹 3：2）

得荣耀时，我们就会成为上帝预定我们成为的样子。

信徒的身体也会得荣耀。在信徒复活时，就要得着这样的荣耀。基督再来时，每个在主里死了的人都要复活；他们要和那些仍然活在地上的信徒一道改变形状。圣经中有三处特别强调信徒的身体将会发生变化。首先，保罗在《腓立比书》3：20—21 中说道：“我们却是天上的国民，并且等候救主，就是主耶稣基督从天上降临。他要按着那能叫万有归服自己的大能，将我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相似。”第二处是在《哥林多后书》5：1—5，保罗想象到我们将来要有的那身体的样子，这身体在本质上是永恒的，不是人手所造的，而是来自上帝的。这个身体就是我们在天上的居所。那必死的终要被生命所吞没（4 节）。第三处则是《哥林多前书》15：38—50。保罗将我们现在的身体和将来会有的身体作了对比：

1. 现在的身体是必朽坏的，是会生病和死亡的；复活的身体则是不朽坏的，不会生病，也不会毁坏。
2. 现在的身体是蒙羞的，复活的身体则是荣耀的。
3. 现在的身体是软弱的，复活的身体则是强壮的。
4. 现在的实体是物质的，复活的身体则是属灵的。

保罗指出，基督再来时所要发生的巨变是瞬间发生的：“我如今把一件奥秘的事告诉你们，我们不是都要睡觉，乃是都要改变，就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候；因号筒要响，死人要复活，成为不朽坏的，我们也要改变。”（51—52 节）兰姆（Bernard Ramm）评论说：“简而言之，复活后的身体所具有的四种积极属性可能等同于身体得荣耀。这种得荣耀并不是一个过程，它不是渐渐

长成的，而是在那末时突然间、剧烈发生的。”[29]

最后，我们应该注意的是，信徒得荣耀和整个受造界更新之间的关系。人类是受造界中的一部分，他们的罪和堕落不仅是给自身带来了影响，同样也给整个受造界带来了影响（创 3:14—19），现在整个受造界都伏在虚空之下（罗 8:18—25）。但是，保罗却告诉我们说：“受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享上帝儿女自由的荣耀。”（21 节）在《启示录》21:1—2 中，约翰对将要发生的这种改变叙述得更具体：“我又看见一个新天新地，因为先前的天地已经过去了，海也不再有了。我又看见圣城新耶路撒冷由上帝那里从天而降，预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫。”那时上帝会宣告说：“看哪！我将一切都更新了。”（5 节）我们得荣耀，也会使我们所居住的环境更为完全。我们得荣耀会是完全的，因为上帝的荣耀会在其中。

在今生之中，信徒有的时候会痛苦，会呻吟，因为他们感受到了自己是不完全的。但是，他们却有着确实的盼望。成圣的教义，借着使我们与基督的形象相符，继续了上帝的称义之工，圣徒永蒙保守的教义，则保证了我们所拥有的救恩永远也不会失落。得荣耀的教义，则应许说有更美的事摆在前面。我们终要成为上帝定意要让我们成为的那样式。当我们死去，脱离了尘世上生存的局限时，我们得荣耀的事实就会部分实现；将来，基督再来时，另一部分就会实现。从此以后，我们就完美和完全了。 336

无功今竟得完全，
恩主奇工谁可担；
恕罪浴血将我赎，
我得保全唯靠主。

常思称义何蒙福，
恕罪浴血将我赎；
成圣得救功已就，
得荣与主居天府！

（Aaron R. Wolfe and James M. Gray）

注　　释

[1] I. G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, 3d ed. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1953), p. 5.

[2] Ibid.

[3] Otto Procksch, ἅγιος, ἁγιάζω, ἁγιασμός in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W. Bromiley. 10 vols (Grand Rapids: Eerdmans, 1964—1976), vol. 1, p. 113.

[4] Ibid., p. 111.

[5] John Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (London: Epworth, 1952), p. 28.

[6] Charles G. Finney, *Lectures on Systematic Theology* (London: William Tegg, 1851), pp. 604—613.

[7] Augustus H, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell 1907), p. 879.

[8] James Hope Moulton and George Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 629.

[9] Finney, *Lectures*, pp. 611—613.

[10] John Murray, *Redemption —Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), p. 155.

[11] Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 8th ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), p. 185.

[12] Strong, *Systematic Theology*, p. 882.

[13] Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), pp. 350—354.

[14] I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God* (London: Epworth, 1969), p. 141.

[15] Samuel Wakefield, *A Complete System of Christian Theology* (Cincinnati: Hitchcock and Walden, 1869), pp. 463—465.

[16] Ibid, pp. 465—466.

[17] Marshall, *Power of God*. pp. 140—147.

[18] John Calvin, *Commentaries on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949). pp. 135—140 (Heb. 6:4—6).

[19] Thomas Hewitt, *The Epistle to the Hebrews: An Introduction and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p. 110. Hewitt 分别称这三种观点为"得救又失丧论"，"非基督徒论"和"假设论"。又见 Brooke Foss Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 165。

[20] Westcott, *Hebrews*, p. 154, 165.

[21] Marshall并不同意这种区分，他认为“假设论”是“彻底的诡辩理论，是对经文中明显的含义视而不见。没有任何证据表明，作者描述的是一种根本不可能会威胁到读者的虚构出来的危险”(*Power of God*, p. 140)。

[22] G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), pp. 83—124.

[23] John Murray把得荣耀仅仅局限在复活的时候。在他看来，基督再次降临时，所有信徒都会一起得荣耀(见 *Redemption*, 174—175页)。但是，伯纳德·兰姆却认为，得荣耀同和基督面对面是同时发生的(*Them He Glorified*: *A Systematic Study of the Doctrine of Glorification* [Grand Rapids: Eerdmans, 1963], p. 65)。这里的关键是怎样来定义“得荣耀”，它的范围到底是什么，可以应用在什么样的事件中？答案部分依赖于一个人对死亡和复活之间的中间状态本质的看法(见39章)。

[24] Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University Press, 1955), pp. 458—459.

[25] Ramm, *Them He Glorified*. p. 18.

[26] William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich eds, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 4th ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1957), pp. 202—203.

[27] Ramm, *Them He Glorified*, p. 67—69.

[28] Charles M. Horne, *Salvation* (Chicago: Moody, 1971), pp. 102—106.

[29] Ramm, *Them He Glorified*, p. 103.

第十一部分

教　会



第三十六章　教会的性质

本章目标

339

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 对教会的概念作出定义和解释。
2. 对教会合一所涉及的四种不同观点进行比较和对照。
3. 通过考查保罗所使用的形象，分辨真教会的特点。
4. 将研究教会得出的推论与我们对教会的理解联系起来。

本章内容提要

教会是众信徒团契关系的少数可见的形式之一。对于教会合一的含义到底是什么，人们有几种不同的观念。圣经运用了大量的形象来描述教会。其中，比较重要的是属上帝的子民、基督的身体和圣灵的殿。每一幅图像都对我们理解教会有所贡献。

本章研究的问题

- 每种教会合一观所侧重的是什么？你如何评估每种观点的优缺点？
- 圣经中的教会形象是如何与教会的定义联系起来的？
- 在我们对教会所作的研究中陈述了五种观点，每种观点的意思是什么？对我们更好地认识教会分别有什么作用？

本章大纲

"教会"一词的基本含义

教会的合一

圣经中教会的形象

　　上帝的子民

基督的身体

圣灵的殿

含义

340 我们已经探讨了与个体的基督徒有关的救恩问题。然而，基督徒的生活并不是一种离群索居的生活。典型的是在《使徒行传》中，我们发现：凡归信基督的人，都会被引入一种与信徒群体团契的生活中。对于基督徒这种集体生活的维度，我们便称之为教会。

第一节 “教会”一词的基本含义

教会(Church)是基督教教义中的一个方面，在这一点上，实际上每个人不管是信徒还是非信徒都各有自己的见解。其中一部分原因就在于，教会作为社会中的一个社团组织，可以用社会学方法来加以研究。然而，这就带给我们一个进退两难的问题。我们有可能在这种诱导下，用一种常见于经验论的方法来研究教会。但是，这种方法却会把实际情形与理想状态混淆起来；尽管这种方法很有吸引力，但却必须予以摒弃。

另一种用来研究和界定教会的方法，就是运用我们前面部分所使用的方法，也就是研究圣经材料的方法。教会这个词的含义，最好放在希腊语和旧约圣经的背景下来考虑。在新约圣经中，用来表示教会的单词 *ekklēsia* 在古典希腊语中仅仅用来指一种城市公民的聚集。旧约圣经中与它最接近的同义词 *qāhāl* 却没有对这一聚集行动的成员组成作出任何界定。

在新约圣经中，“教会”这个词有两种含义。一方面，它指任何时间、任何地点凡相信耶稣基督的人的总和。这种普遍为人们接受的意思见于《马太福音》16:18，在这里，耶稣应许他要建立自己的教会，而且也见于保罗把教会看成基督的身体这一形象中(如，弗 1:22—33，4:4，5:23)。然而，更为常见的情况是，教会是指在某一特定地理范围内的一群信徒。这显然是譬如《哥林多前书》1:2 和

《帖撒罗尼迦前书》1:1 中的含义。

第二节　教会的合一

对我们认识教会本质有所帮助的，显然是新约圣经中所明确教导的一条教义，即教会合一的教义。教会合一的理想，在耶稣基督大祭司的祷告（约 17:20—23）中和保罗在《以弗所书》4:1—16 对教会所作的探讨中都有强调。它同样也反映在提及耶路撒冷地方教会的经文（徒 4:32）中，以及呼吁信徒要一心一意的经文（腓 2:2）中。 341

然而，这里的悖论是，教会在当今世界上的存在好像并没有合一。我们看到无数的宗派有时候虽教义上非常相似，却彼此竞争。地方教会信徒之间的关系，有时也不无冷漠，甚至彻底敌视的味道。然而，我们知道作为信徒就必须追求合一，因为这是耶稣基督所陈明给教会的旨意。所以，我们必须追问，耶稣所指的到底是什么意思。近些年来，人们对合一的含义有许多不同的理解。

有些基督徒把教会合一从本质上看成一种属灵的合一（spiritual unity）。他们从所有信徒全都服事并热爱同一位主这一事实中找到了合一。尽管他们在机构意义上与其他信徒群体没有联系，而且在一些外在的事工上也没有合作；但是，他们却彼此相爱，甚至与那些他们没有任何联系的信徒之间也是如此。有一天，当基督的新妇，也就是教会，聚集在一处时，就会有真正的合一。换句话说，合一更多地是用来指普世的、无形的教会，而不是指有形的教会。

第二种观点所关注的是彼此间的承认与相交。这种观点强调的是，尽管各教会和宗派彼此区隔，但他们却基本上坚持共同的信仰，因此就要努力用任何可供使用的方式来表达这种可见的合一。因此，在不同信徒群体间就会有相互交往，愿意进行教会成员间的交流，并交流讲台信息。在任何可能的时候，教会和宗派都应彼此配搭，共同服事主。

第三种观点所提倡的是公会议的合一（conciliar unity）。尽管他们仍保留着各自不同的身份，但其所属宗派却通过一种正式的协会或会议的方式将他们彼此联系起来。他们仍持守自己的传统和信仰，同时也会谋求集中力量共同行动。

最后，有一种观点认为，教会合一是指机构的合一（organic unity）。在这里，

不同教会联合成一个更大的宗派，同时将自己的传统联合起来。加拿大联合教会、循道会、长老会、公理会结合成的团契，就是这种运动的一个例子。最终目的就是将所有宗派统一成一个团体。

总而言之，这种在公会议及教会机构合一方面的努力，特别是后一种情形，在近些年以来出现了明显的衰落。当然，信徒应当盼望并谋求达成属灵上的合一，并且在力所能及的范围内互相承认，彼此相交。每个人和每个教会都必须确定，为了保守其合乎圣经的信仰并完成主所托付给的大使命，要在多大程度上采取与之相称的密切参与和合作。

第三节　圣经中教会的形象

接下来，我们要针对真教会中存在的特质和特点加以探讨。我们会通过对保罗使用的教会形象来考察、探讨这一主题。尽管关于这些形象的描述为数很多，[1]但我们要特别探讨的是其中的三种。亚瑟·温赖特(Arthur Wainwright)曾论述说：保罗大部分著作中都蕴含着一种三一论，就连在他组织自己书信的结构上都显示出这一点。[2]这一点同样也出现在保罗看待教会的方式上，因为他把教会描述成上帝的子民、基督的身体以及圣灵的殿。

一、上帝的子民

保罗曾写道，上帝定意要让相信他的人成为自己的子民："就如上帝曾说，我要在他们中间居住，在他们中间来往；我要作他们的上帝；他们要作我的子民。"(林后 6:16)教会是由属上帝的子民组成。他们属于上帝，上帝也属于他们。

教会是属上帝的子民，这一概念强调的是上帝采取主动拣选了他们。在旧约圣经中，他并未拣选一个已经存在的民族，而是实际上为自己"创造"了一个民族。他拣选了亚伯拉罕，接着又通过他，创造出一个以色列民族。在新约圣经中，上帝拣选自己子民的概念得以扩展，把犹太人和外邦人都包含在了教会中。所以，保罗写信给帖撒罗尼迦的人，说："主所爱的弟兄们哪，我们本该常为你们感谢上帝，因为他从起初拣选了你们，叫你们因信真道，又被圣灵感动，成为圣洁，能以得救。上帝借我们所传的福音召你们到这地步，好得着我们主耶稣基督

342

的荣光。”(帖后 2:13—14;参见帖前 1:4)

> 教会乃上帝的选民。他们属于上帝,上帝也属于他们。

在旧约圣经中,将以色列民族称为上帝子民的经文有《出埃及记》15:13、16;《民数记》14:8;《申命记》32:9—10;《以赛亚书》62:4;《耶利米书》12:7—10;《何西阿书》1:9—10, 2:23 节。在《罗马书》9:24—26 中,保罗就引用了《何西阿书》中论到上帝不仅收纳犹太人而且收纳外邦人的经文:上帝已经呼召了我们,“不但是从犹太人中,也是从外邦人中,这有什么不可呢?就像上帝在何西阿书上说:那本来不是我子民的,我要称为‘我的子民’;本来不是‘蒙爱的’,我要称为蒙爱的。从前在什么地方对他们说:你们不是我的子民,将来就在那里称他们为‘永生上帝的儿子’”。

关于以色列人和教会作为上帝子民的概念包括几种含义。上帝以他们为荣。他赐给自己百姓眷顾和保护,他保守他们“像保守眼中的瞳仁”(申 32:10)。最后,他盼望他们毫无保留、忠贞不贰地成为自己的子民。耶和华上帝对自己的百姓拥有完全的主权,正如何西阿完全拥有自己不贞的妻子这个故事中描绘的情形一样。所有属上帝的子民,实际上都有一种特殊标记。在旧约圣经中,割礼是属于上帝的证据。圣经要求所有以色列的男子,还有所有改宗或归信上帝的男子,都要守割礼。割礼是立约的外在标志,叫他们属于上帝。同样,它也是一种立约的主观标志,因为割礼被应用到了每个人身上;而约柜则是作为整个以色列民族的立约的客观标志。

与那种见于在旧约施行过程中肉体上的外在割礼相反,我们在新约中所发现的是一种内心的割礼。保罗写道:“唯有里面作的,才是真犹太人;真割礼也是心里的,在乎灵,不在乎仪文。”(罗 2:29;也可参见腓 3:3)尽管在旧约中,或者说在旧约之下,上帝子民是一个以色列民族;但是,在新约中,能否被收纳到上帝选民中却并不取决于民族身份:“因为从以色列生的不都是以色列人。”(罗 9:6)正是在上帝恩约之下被收纳将上帝的选民分别出来,他们包括那些“被上帝所召的,不但是从犹太人中,也是从外邦人中”(24 节)。对于以色列人来说,这个约乃亚伯拉罕之约;对于教会来说,这个约则是基督所立的新约(林后 3:3—18)。

上帝期望自己子民所拥有的另一个特质,就是圣洁。上帝总是期望以色列

人纯全、圣洁。作为基督新妇的教会同样也必须是圣洁的:“正如基督爱教会,为教会舍己。要用水借着道把教会洗净,成为圣洁,可以献给自己,作个荣耀的教会,毫无玷污、皱纹等类的病,乃圣洁没有瑕疵的。”(弗 5:25 下—27)

二、基督的身体

或许,最普遍的教会形象就是将其描绘成基督的身体。这种形象强调教会今天是基督作为的重点,正如他在地上传道时的身体一样。这种形象也被用来指普世教会(弗 1:22—23),以及个体的地方教会(林前 12:27)。基督身体的形象同样也强调作为信徒团体的教会与基督之间的联系。救赎尽管有其复杂的形式,但主要是与基督联合的结果。我们在第 33 章中就已经看到,其中有几处提到信徒“在基督里”。在这里,我们看到了其中强调的内容与此点相反,在信徒里的基督乃信仰和盼望的根基。保罗写道:“上帝愿意叫[圣徒]知道,这奥秘在外邦人中有何等丰盛的荣耀,就是基督在你们心里成了有荣耀的盼望。”(西 1:27;参见加 2:20)

343

作为基督身体的教会形象,有以下几方面内容:

1. 基督是这一身体的头(西 1:18),信他的人则是这身体上的各个肢体。万有都是借着他造的,也是为他造的(西 1:16)。他在万有以先,是首生的(15 节)。“要照所安排的,在日期满足的时候,使天上、地上、一切所有的都以基督为头同归于一。”(弗 1:10,按照 NIV 直译)信徒靠他得以联络,因他大得长进,他是众信徒都要与之连接的元首(西 2:19)。作为身体的头(西 1:18),他同样也治理教会:“因为上帝本性一切的丰盛,都有形有体地居住在基督里面,你们在他里面也得了丰盛。他是各样执政掌权者的元首。”(西 2:9—10)基督是教会的主。教会要接受他旨意和作为的引导和掌管。

2. 教会是基督的身体这一形象,同样也谈到了组成教会的所有人之间的联系。没有与世隔绝、遁世隐居的基督徒生活这回事。在《哥林多前书》12 章中,保罗阐述了身体上的各个肢体之间要彼此连接配搭的观念,尤其是在属灵的恩赐上更是如此。在这里,他强调每个信徒都要依靠其他信徒。

这种对身体的认识,提到了肢体间的互助关系;每个信徒都要鼓励并建立其他的信徒。在《以弗所书》4:11—16 中,保罗阐述了每个信徒对其他信徒所作的贡献都有其价值的思想。教会应该整体纯洁。身体上的各个肢体之间要彼此担当重担(加 6:2),并要挽回那些发现已经陷在罪中的肢体(1 节)。在某些情况

下，当像这里的情形一样，在对待那些犯罪的肢体时要温柔地挽回他。有的时候，或许会禁止那些玷污教会的人参加团契。也就是说，或许会从教会中将他除名，或是将他逐出教会。在《马太福音》18:8、17 中，耶稣就谈到了这种可能性；保罗在《罗马书》16:17 及《哥林多前书》5:12—13，也提到了这种可能性。

3. 身体应该具有真正团契的特点。这意味的不仅仅是一种社会上的人际关系，而且也是一种彼此间的亲密感和理解。彼此间当有同情和劝勉（教训）。若有哪个肢体经历了什么，也当成为众肢体的经历。保罗写道："若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦；若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐。"（林前 12:26）《使徒行传》中的教会甚至还拿出自己拥有的财产彼此分享。

4. 身体应该成为一个合一的身体。哥林多教会的成员在跟从哪位宗教领袖的问题上分门别类（林前 1:10—17，3:1—9）。当时，一些派别已经形成；而且，在教会聚会时，情形也非常明显（林前 11:11—19）。然而，这种情形是不应当存在的，因为所有信徒都借着圣灵受洗归入同一个身体（林前 12:12—13；也可参见弗 4:4—6）。

5. 基督的身体同样也是普世性的。这身体是为所有要进入其中的人预备的。不再需要任何诸如民族一类的特殊资格。所有障碍都已被拆除了，正像保罗指出的那样："在此并不分希腊人、犹太人、受割礼的、未受割礼的、化外人、西古提人、为奴的、自主的，唯有基督是包括一切，又住在各人之内。"（西 3:11）我们还可以在《罗马书》11:25—26 中，在《加拉太书》3:28 以及《以弗所书》2:15 中看到同样的观念，它特别提到了要消除犹太人和外邦人之间的分别。

6. 作为基督的身体，教会是对基督传道事工的延伸。我们不应该过分推崇把教会视为基督实际的道成肉身这种观念，因为这样实际上就会导致一种泛神论。与之相反，我们倒应当着眼于基督的大使命。基督说完天上地下所有的权柄都赐给他了之后（太 28:18），就差遣自己的门徒去传福音、施洗和教训人，并应许他们说要与他们永远同在，直到这世界的末了（19—20 节）。他告诉门徒说，他们要做他所做的事，并且所做的工要叫人为之惊奇（约 14:12）。因此，基督的作为若要完成，就要靠基督的身体亦即教会来完成。 344

三、圣灵的殿

保罗三一教会观的完成，是把教会描述成圣灵的殿。使教会存在的是圣灵。

圣灵大有能力的作为出现在五旬节;这一天,受洗归信的信徒有三千人,这就带来了教会的诞生。而且,他一直在增添教会的人数:“我们不拘是犹太人,是希腊人,是为奴的,是自主的,都从一位圣灵受洗,成了一个身体,饮于一位圣灵。”(林前 12:13)

今天,教会乃圣灵内住的所在,这不仅是个人性的,而且也是集体性的。保罗曾写信给哥林多教会的人说:“岂不知你们是上帝的殿,上帝的灵住在你们里头吗?若有人毁坏上帝的殿,上帝必要毁坏那人,因为上帝的殿是圣的,这殿就是你们。”(林前 3:16—17)在其他地方,他把信徒描述成“主的圣殿……上帝借着圣灵居住的所在”(弗 2:21—22)。

圣灵借着内住在教会中,把自己的生命赐给教会。人们可以在教会中看到,那些属于他本质的特质以及那些被称为“圣灵果子”的特质:仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制(加 5:22—23)。这种特质的存在乃圣灵作为的标志,因此,从某种意义上讲,也是教会真实的标志。

那赋予教会能力的是圣灵,正如耶稣在《使徒行传》1:18 中所指出的那样。因为圣灵很快要带着能力降临,所以耶稣便把一个令人难以置信的应许赐给了自己的门徒:他们要做比他更大的事(约 14:12)。因此,耶稣告诉他们说:“我去是与你们有益的。我若不去,保惠师就不到你们这里来;我若去,就差他来。”(约 16:7)正是圣灵必要的作为,才叫世人晓得了罪、义和审判(8 节)。

圣灵既是一位,他也就在这身体中造就合一。这并不是说众人都千篇一律,而是在目的和行为上的一致。圣经把早期教会描述成“一心一意”的教会(徒 4:32)。他们甚至凡物公用(2:44—45,4:32、34—35)。圣灵已经在他们心中造就出了一种对自己属于这一群体的强烈意识,超过了他们对个体的意识;因此,他们并不是把财物看成是“我的”和“你的”,而是看成“我们的”。

圣灵借着内住在教会中,同样也产生了对主的引领的敏感。耶稣已经应许说,他要与自己的门徒同在(太 28:20;约 14:18,23)。但是,他也说到,为了要差下圣灵来,他必须离开他们(约 16:7)。我们得出的结论是,圣灵内住乃耶稣与我们同在的手段。因此,保罗写道:“如果上帝的灵住在你们心里,你们就不属肉体,乃属圣灵了。人若没有基督的灵,就不是属基督的。基督若在你们心里,身体就因罪而死,心灵却因义而活。”(罗 8:9—10)在这里,保罗是在交替使用基督内住在我们心里和圣灵内住在我们心里这种观念。

圣灵因为内住在耶稣门徒的心里，就让他们想起主的教训来(约 14:26)，并引导他们进入一切的真理。圣灵这一作为在彼得的例子中极为戏剧性地显明出来。圣灵在异象中告诉彼得，要他把那些用一大块布从天上缒到地上的不洁净的走兽杀了吃(徒 10:11—13)。彼得第一个反应就是："主啊，这是不可的"(14节)，因为他十分清楚禁止吃不洁净动物的禁忌。然而，彼得随后便认识到，这一信息的本质并不是说他要去吃不洁净的走兽，而是说他不仅要把福音传给那些犹太人，也要传给那些外邦人(17—18 节)。圣灵的内住不仅使彼得晓得主的引领，而且也愿意去顺服这引领。圣灵使那些处在自己职分上的信徒能回应并顺服主的引领。

从某种意义上讲，圣灵在教会中也拥有主权。这是因为圣灵借着赐下恩赐来装备这一身体；在某些情况下，这恩赐是一些可以担任各种职分的人；另一些时候，则是某种特殊的能力。他决定该在什么时候赐下这一恩赐，把这一恩赐赐给谁(林前 12:11)。 345

最后，圣灵使教会变得圣洁、纯全。在旧约圣经中，圣殿怎样因上帝内住在其中而成为圣洁纯全；同样，在新约圣经中，那些信徒也要因为圣灵住在他们里面而成为圣洁(林前 6:19—20)。

第四节 含　　义

1. 教会不应该首先被看成一种社会现象，而应该被视为上帝所设立的一种机构。因此，教会的本质并不是由分析它的行为来决定的，而是由圣经来决定的。

2. 教会之所以存在是因为他与三一上帝之间的关系。它的存在是要借着圣灵的能力来完成主的旨意。

3. 教会是主在世上与门徒同在以及他传道事工的延续。

4. 教会要成为那些表现出主的特质的重生基督徒的团契。所强调的是纯洁与奉献。

5. 尽管教会是上帝创造的，但它却是由不完全的人组成的。只有到了主再来时，它才能达到完全圣洁和荣耀。

注　释

［1］参见 Paul S. Minear，*Images of the Church in the New Testament*（Philadelphia：Westminster，1960），其中谈到不下一百种这一形象。

［2］Arthur W. Warnwright，*The Trinity in the New Testament*（London：S. P. C. K.，1962），pp. 256—260.

第三十七章　教会的作用与治理

本章目标

346

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 分辨并描述教会的四种功能：传福音、造就信徒、崇拜上帝，以及社会关怀。
2. 认识并确定福音是教会事工的核心，包含在教会每种功能中。
3. 分辨并评价主教制、长老制、公理制教会治理模式。
4. 认识那些实际上已经取消了治理结构的群体。
5. 辨析可供建立教会治理模式的圣经原则。

本章内容提要

教会已经领受了托付，要完成基督在这个世界上的使命。为了完成这一作为，教会就必须发挥某种功能。这些功能的平衡，对教会整体的灵性健康和福祉是至关重要的。福音是教会事工最核心的内容，而且隐含在教会每种功能中。随着教会的发展，出现了若干教会治理模式。最基本的四种模式是：主教制、长老制、公理制以及自由制/无治理制。

本章研究的问题

- 教会的功能是什么，它们之间又是如何彼此联系的？
- 为什么福音处在教会事工的核心位置？
- 保罗在自己的著作中对福音问题有什么观点？
- 公理制教会是如何同其他公理制教会联系的？
- 假如一个新教会征求你的意见，他们应当选择什么样的教会治理模式，你会如何回答？

本章大纲

教会的功能

传福音

造就信徒

崇拜上帝

社会关怀

教会事工的核心:福音

教会治理的模式

主教制

长老制

公理制

自由制/无治理制

一种适用于当今形势的教会治理模式

347 教会的功能之所以是非常重要的话题,是因为在我们的主建立了教会之后,它就不只是为了自身的存在而存在,更是为了实现主设立它的旨意而存在。教会要实现主在世上的传道工作,就是要使他所做的得以长存,而且要做成他在地上所要做的事。在这一章中,我们首先要探讨的是教会受托要完成的各种功能。[1]随后,我们将会考察教会事工的核心,并描绘教会所要做成的工作,亦即传福音的工作。最后,我们将关注教会治理的各种模式,并尝试着确定哪种模式最适合教会完成主的工作。

第一节 教会的功能

一、传福音

圣经中有两处经文记载了耶稣对自己门徒所说的临别话语,其中所强调的一个主题就是传福音。在《马太福音》28:19中,耶稣教训他们说:"所以你们要去,使万民作我的门徒。"在《使徒行传》1:8中,他又说:"但圣灵降临在你们身上,你们就必得着能力;并要在耶路撒冷,犹太全地和撒玛利亚,直到地极,作我的见

证。”这就是耶稣与自己门徒临别话语的要点所在。如此看来，他把传福音看成门徒活着的原因所在。

传福音的呼召是一条命令。门徒既然已接受耶稣作自己的主，那他们就必须服在主的治理之下，也有责任去做成主所要求的一切。因为他说过：“你们若爱我，就必遵守我的命令。”(约 14:15)门徒若真的爱自己的主，那他们就会照着他的呼召去传福音。对他们来说，这并不是一件可做可不做的事。

然而，门徒被差遣出去并不仅仅是靠他们自己的力量。耶稣在这一宣告之前说道：“天上地下所有的权柄都赐给我了。”(太 28:18)因为他得着了所有的权柄，所以他就差遣门徒出去做自己的使者。因此，他们有权柄去向万民传福音。而且，耶稣还应许自己的门徒，圣灵要降临在他们身上，他们要因此得着能力。所以，他们不仅是得着了权柄，而且也领受了完成这一使命的能力。此外，他们也得到了确据，他不会差遣他们自己出去。尽管他的身体已经从门徒身边被提走了，但他的灵却仍与他们同在，直到这个世界的末了(太 28:20)。

348

请注意，大使命的范围是包罗一切的。在《马太福音》28:19 中，耶稣说到“万民”；在《使徒行传》1:8 中，耶稣则做了具体的列举：“耶路撒冷，犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”这个大使命并没有任何地理限制。门徒要把福音传到各个地方，传给所有的国家，所有的民族。当然，他们并不能依靠自己来完成这一工作。而是他们在赢得人们归信之后，这些归信的人又会接着去向其他的人传福音。因此，福音信息会在日益广大的范围中传播开去，这一使命最终必要完成。

因此，假如教会要忠于自己的主，并叫他内心得喜悦的话，那他就一定要努力把福音传给所有的人。这就意味着，我们不仅要去向我们所喜欢的那些人传福音，也要向我们天性所不喜欢的那些人传福音。这福音要传给与我们不同的那些人。而且，它要走出我们直接接触和影响的圈子。就一种非常实际的意义而言，本土的福音工作、教会的拓展或是植堂，以及世界性的差传工作，都同样重要。唯一的区别在于它们所覆盖的范围不同。教会必须在所有这些领域中工作，假如它不去这样做的话，那它在灵里就会是不健康的，因为它试图用一种主从来没有计划过的方式来工作。

二、造就信徒

教会的第二项重要工作就是造就信徒。尽管耶稣对传福音非常重视，但造就

信徒从逻辑上讲却是更优先的。保罗反复提到了要造就基督的身体。譬如，在《以弗所书》4:12 中，他提到上帝之所以把各样的恩赐赐给教会，是"为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体"。信徒要成长，要住在基督里面，"全身都靠他联络得合式，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助，便叫身体渐渐增长，在爱中建立自己"(16 节)。是否造就教会，是衡量我们一切活动包括我们所说话语的标准："污秽的言语，一句不可出口，只要随事说造就人的好话，叫听见的人得益处。"(29 节)

圣经中还有其他相应经文，譬如《哥林多前书》12 章，在这里，保罗把属灵的恩赐同造就信徒联系了起来。教会中所有不同的肢体都是上帝的恩赐。这些恩赐并不是为了个人的成圣，而是为了造就(建立)整体的教会(14:4—5、12)。尽管恩赐各有不同，但身体却不能有所分别。虽然其中有些恩赐比其他恩赐更明显，但它们却不会因此就更重要(12:14—25)。没有哪种恩赐是赐给所有人的(12:27—31)；反过来，这也就意味着没有哪个人拥有所有的恩赐。

此外，保罗在讨论某些有争议的属灵恩赐的过程中，也谈到了造就信徒的问题。譬如，在《哥林多前书》14:4—5 中，保罗说道："说方言的，是造就自己；作先知讲道的，乃是造就教会。我愿意你们都说方言，更愿意你们作先知讲道，因为说方言的，若不翻出来，使教会被造就，那作先知讲道的，就比他强了。"在 12 节、17 节和 26 节中，当有人运用那些有争议的恩赐时，保罗又以各种不同方式提到了造就他人的重要性。最后一节经文对这件事作了总结："凡事都当造就人。"请注意，造就信徒乃身体上的所有肢体之间彼此建造。造就信徒并不仅仅是传道人或牧师的事。

造就教会的肢体有多种方式。其中一种就是团契。[2] 新约圣经中谈到 *koinōnia*，字面意思是"共同拥有一切的事"。实际上，按照《使徒行传》5 章的记载，早期教会中的成员甚至凡物公用。保罗谈到要彼此分享各自的经历："若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦；若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐。"(林前 12:26)借着这种分享，痛苦会减轻，而喜悦则会增加。我们当彼此鼓励，彼此安慰。

349 教会也可以通过训诲或教导来造就其成员。[3] 这是门徒训练这一广泛工作中的部分内容。在耶稣的大使命中，有一项命令就是要用"凡他所吩咐的"(太 28:20)来教训那些归信的人。为了达到这一目的，上帝赐给教会的恩赐之一就是"牧师和教师"(弗 4:11)，以此来预备和装备上帝的子民承担服侍之责。教育会采取各种不同形式，也会在不同层次上进行。教会有责任用今天可能的各种

合法手段或技术来教导人。讲道是教会创始以来一直采用的一种训诲方式。[4]在《哥林多前书》14章中，保罗在谈到说预言时，他或许是在指讲道。对此，他评论道：说预言之所以比讲方言更有价值，是因为它能造就或建立教会(3—4节)。

为了达到彼此造就的目的，上帝已经借着圣灵将各样的恩赐分给人，来装备教会(林前12:11)。正像我们前面所看到的那样(见边码280)，新约圣经中有四种非常不同的恩赐。每当信心、服侍、施舍一类的美德，即基于圣经所有信徒都当拥有的美德，被表述成圣灵的特殊恩赐时，就显出作者对这类美德的认识有一种不同寻常或非凡的广度或深度。圣灵凭着自己的智慧已赐下了所需的一切，以便使整个身体得到妥善的建造和装备。

三、崇拜上帝

教会的另一项重要活动就是崇拜。造就信徒是以信徒为中心，要叫他们得益处；但崇拜却是以上帝为中心。早期教会定期聚会、崇拜，这是使徒保罗所吩咐的实践，也是他所赞许的。保罗吩咐哥林多的圣徒要在每周第一天将奉献的钱预备好(林前16:2)，这就表明他们通常在那一天聚会崇拜。《希伯来书》的作者劝勉他的读者不可停止聚会，像那些停止惯了的人一样(来10:25)。尽管崇拜是以上帝为中心，但它同样也是为了叫那些崇拜的人得益处。这一点可以从保罗的告诫中窥见一斑，他说：祷告、歌唱、祝谢，若没有人向那些不明白的人翻出来，就失去了造就功用(林前14:15—17)。

为了属灵健康的缘故，教会应当对自己的主要功能——传福音、造就信徒、崇拜上帝以及社会关怀——谨慎地予以平衡。

在这一点上，重要的是要注意到教会各项不同功能的独特地位。在圣经时代，教会聚集的目的是为了崇拜上帝和教训信徒。随后，就出去传福音。在崇拜中，教会成员专注于上帝；在教训和团契中，他们则专注于自己和其他基督徒；在传福音时，他们的注意力则转向了那些非基督徒。教会要对这几项活动做一定的区分。不然的话，其中的一个或几个就可能被排挤掉。结果，教会就会受损害，因为这些行动就像一个营养平衡的食谱中的各种成分一样，对身体的属灵健康和福祉都是必不可少的。譬如，如果教会聚集变成基督徒之间的互动为主导，又假如服侍

的目的主要是为了向那些偶尔到场的非信徒传福音的话，那么对上帝的崇拜就会因此受到亏损。这并不是《使徒行传》中教会的模式。不如说，信徒聚集是为了崇拜上帝和受造就；随后，他们就出去，向世上那些失丧的人传福音。

四、社会关怀

350 教会的责任就是要把我们到目前为止已讨论过的各项功能贯穿起来，以便能践行基督对信徒和非信徒的爱与怜悯。显然，耶稣关注那些缺乏和受苦的人。[5]他医治有病的人，甚至在某些情况下叫死人复活。假如教会要完成耶稣的传道事工的话，那它就应当参与某种形式的工作，以服侍缺乏和受苦的人。耶稣对信徒抱有这样的希望，这一点可以从撒玛利亚人的比喻中看到(路 10:25—37)。耶稣向一位律法师讲到了这个比喻。这个人虽然明白人若尽心爱上帝并爱邻如己，就能承受永生；但却追问到底谁是他的邻舍。耶稣在回答这个问题的过程中，同样也解释了爱邻如己是什么意思。耶稣以同样口气在《马太福音》25:31—46 中指出，有一个标志可以将真信徒和那些自称是信徒的区分开来，这就是奉耶稣之名并效法他榜样的爱的行动。

强调社会关怀，这一点同样也体现在使徒书信当中。《雅各书》就特别强调基督徒的实际生活。譬如，我们可以思考一下他对虔诚所下的定义："在上帝我们的父面前，那清洁没有玷污的虔诚，就是看顾在患难中的孤儿寡妇，并且保守自己不沾染世俗。"(雅 1:27)他尖锐地反对讨好富人的举动，这种罪即便是在教会中也依然存在(2:1—11)。他谴责那些口惠而实不至的鼓励："若是弟兄或是姐妹，赤身露体，又缺了日用的饮食，你们中间有人对他们说：'平平安安地去吧！愿你们穿得暖吃得饱'，却不给他们身体所需用的，这有什么益处呢？这样，信心若没有行为就是死的。"(2:15—17，NIV)

社会关怀同样也包括对不公义之事的谴责。阿摩司和其他几位旧约先知大力谴责他们那个时代的邪恶与败坏。施洗约翰同样也谴责他那个时代的统治者希律的罪，尽管这样做是以他的自由(路 3:19—20)，最终甚至是生命(可 6:17—29)为代价的。

无论在什么地方，只要看到有需要、伤害或冤屈，教会就要表示自己的关怀，并要采取行动。显然，教会要改善自己在这方面的记录，仍有大量的工作要做。但是，偶尔教会也会忽略了到底在这方面已经做了多少工作。在英国和美国，到

底有多少大学和医院是早期基督教团体所建立的呢？今天，有许多过去曾经由教会履行的慈善和教育功能，已经由国家来管理，并由基督徒和非基督徒的税收所支持。我们也当考虑到，发达国家中的需要已不再像过去那样迫切了。

许多特别轻视重生必要性的教会声称：福音派没有充分参与缓减人类需要的工作。[6]然而，当人们将考察范围从美国本土转向世界时，图景就大为不同了。因为福音派将医疗、农业、教育事工集中在那些最需要的国家，他们在世界宣教方面的努力远超过了主流教会。实际上，若按人均计算，福音派所做的工作已经超过了自由派教会，当然要比普通百姓做得更多。[7]

第二节　教会事工的核心：福音

现在，重要一点是，我们要仔细考察一项塑造了教会一切工作的要素，这一 351 要素处于一切工作的核心，这就是福音，亦即好消息。耶稣在自己传道事工一开始就宣告：自己受膏乃是特地为了传福音；后来，他又吩咐使徒，要借着传福音继续他的事工。因此，毫无疑问，福音是教会一切工作的根基。

耶稣把一开始就作为他教训和传道事工特色的福音交托给了自己的门徒。在《马可福音》的记载中，耶稣在受洗和受试探后的第一项工作就是在加利利传福音（可 1:14—15）。同样，路加也记录说，耶稣借着宣读《以赛亚书》61:1—2 开始了自己在拿撒勒的传道事工，并把这一预言用在了自己身上："主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告：被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由，报告上帝悦纳人的禧年。"（路 4:18—19）

新约圣经中一个用来指福音的关键词就是 *euangelion*，意思是好消息。[8]这个词有两种基本含义：即传扬福音的积极行动，以及所传福音的内容。这两种含义在《哥林多前书》9:14 中都出现了："叫传福音（福音的内容）的靠福音（传福音的行动）养生。"在许多场合中，保罗使用 *euangelion* 这个词并没有加上任何限制；也就是说，没有用任何形容词、短语或从句对"福音"的意思作出界定（如罗 1:16，10:16，11:28）。显然，*euangelion* 一词的含义足以使那些读保罗书信的人完全清楚他的意思是什么。

于是，问题就出现了：假如保罗和他的读者都认为福音包括一定的内容，那

这一内容是什么呢？尽管保罗没有在任何地方对福音的原则作出完全、详细的陈述，但其中某些经文却表明了它包括的内容。在《罗马书》1:3—4 中，保罗说道："论到他儿子我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是上帝的儿子。"在《哥林多前书》第 15 章中，保罗提醒自己的读者他是用怎样的方式向他们传福音的(1 节)："我当日所领受又传给你们的，第一，就是基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了，又照圣经所说，第三天复活了，并且显给矶法看，然后显给十二使徒看，……后来一时显给五百多弟兄看……以后显给雅各看……末了也显给我看。"(3—8 节)一处更简略的经文是保罗在《提摩太后书》2:8 中的劝勉："你要记念耶稣基督乃大卫的后裔，他从死里复活，正合乎我所传的福音。"

保罗认为，福音是以耶稣基督以及上帝借着他所成就的一切为核心的。福音最基本的几项内容就是：耶稣是上帝的儿子，他有真实的人性，他为我们的罪死了，埋葬了，复活了，随后向门徒显现，将来要再来施行审判。但是，我们决不要把福音想象成背诵一些神学真理和历史事件。不如说，福音将这些真理与事件同每一个体信徒的处境联系了起来。因此，耶稣死了。但是，他却是为我们的罪而死的(林前 15:3)。耶稣的复活也并不是一个孤立事件，它是所有信徒普遍都要复活的起头(林前 15:20 以及罗 1:3—4)。而且，基督再来审判的事实也是和每一个人有关的。我们都要照着自己回应福音的态度被考量(帖后 1:8)。

对保罗来说，福音是至关重要的。他向罗马教会宣告说，福音"本是上帝的大能，要救一切相信的，先是犹太人，后是希利尼人"(罗 1:16)。保罗既然确信唯有福音才能带来救恩和一切祝福，所以他坚持说：福音乃绝对、唯一的福音。人不可352 以在它上面加上什么，或是从中删减什么，也没有人能改变那通向救恩的道路。

保罗既然知道福音是通向救恩的唯一道路，就坚决为福音辩护。他写信给腓立比教会，论到自己"辩明证实福音"(腓 1:7)的工作。他准备为福音充分辩护。值得注意的是，正是在这封特殊信件中，保罗提到了自己为福音所作的辩护。很有可能，那位回应保罗就福音所做的陈述并获得新生的狱卒(徒 16:25—34)就是腓立比教会中的成员。保罗在这个城市经历了一场彰显上帝救赎的地震之后，难道会在福音上有所屈服吗？然而，有些人已经提出异议说，福音不需要辩护，它完全可以靠自己站稳双脚。然而，这种推理却同保罗自己行事的方式相抵触；譬如，他在亚略巴古的演讲(徒 17:16—34)。[9]人们之所以对护教方式

有异议，是因为对上帝如何工作存在误解，没有认识到圣灵在人们心里产生信心时要利用人的心智和理性。

但是，我们绝不能对保罗的行为仅仅冠之以是在为福音辩护的特色。他同样也在采取攻势。他迫切地要把福音传给万民。保罗感到自己的使命有一些迫不得已："若不传福音，我便有祸了。"（林前 9:16）上帝已经将这福音托付给他，所以他有一种神圣的使命来传扬福音。

这福音不仅穿透一切种族、社会、经济和教育的樊篱（罗 1:16；加 3:28），而且也穿越千百年历史的长河。这是一条绝不会过时的信息（犹 3），是今天教会所受的神圣托付。这福音由教会发出，给世界带来希望。存在主义已经孵化出了它的文学作品，就像萨特（Jean Paul Sartre）所著的《没有出路》（*No Exit*），加缪（Albert Camus）所著的《西西弗斯神话》（*Myth of Sisphus*）一类著作。报纸上很少激励人的消息，不管是关于社会的、经济的，还是关于政治方面的。在《赫索格》（*Herzog*）一书中，索尔·贝娄（Saul Bellow）很好地抓住了这个年代的精神："但是，这个年代的哲学到底是什么呢？并不是上帝死了，这时期早已过去很久。或许，应当把它表述成'死就是上帝'。这个年代认为，没有任何忠信的东西、有价值的东西、脆弱的东西可以成为永恒的东西，或是拥有任何真正的权利。死亡等待这一切，犹如水泥地等待着灯泡落地一样。"[10]通过这一对照，教会就可以像彼得那样说："愿颂赞归与我们的主耶稣基督的父上帝。他曾照自己的大怜悯，借耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望。"（彼前 1:3）当我们相信并遵守福音的时候，就有了盼望，就会达到完全。因为福音过去、现在、将来都是救赎之路，且是唯一的道路，所以教会必须不惜一切代价来保守这福音。

第三节　教会治理的模式

在考察了教会的基本功能和福音的核心作用之后，我们现在必须要问：到底哪种教会结构最有助于完成主在这世界上的工作。随着 20 世纪人们对普世教会运动（ecumenism）的重视，这一关于教会组织的问题便成为一个特别显著的问题。因为如果我们要有一种紧密的团契和合作关系的话，就必须在权威问题上达成某种一致。譬如，如果一位属于某个宗派的牧者要在另一个宗派中讲道并

> 一种理想的教会治理模式，必须符合圣经中关于秩序以及信徒皆祭司的原则。

主持圣餐时，在到底谁是经过适当按立的牧者这一问题上就必须达成一致，而这一问题又是以到底谁有权柄按立的问题达成一致为前提的。因为教会的治理问题最终是教会的权威何在，以及谁有权行使这一权柄的问题。实际上，各种教会治理模式的支持者都赞同：上帝乃（或是拥有）最终的权威。他们的不同之处在于，对上帝通过谁来表达或行使这种权威的理解。

353

在整个教会史上，有几种基本的教会治理模式。我们的研究将首先从建制化程度最高的主教制形式入手，然后讨论那些建制化程度较低的模式，我们将尝试着确定是否有一种模式是最为可取的。

一、主教制

在主教制（Episcopal）的教会治理模式中，权威掌握在主教手中。主教制治理模式的程度也有所不同，也就是教阶的数目有所不同。最简单的主教制治理模式见于循道会教会（Methodist church）中，它只有一层教阶。一种较为发达的教会结构模式则见于安立甘宗教会（Anglican church）或是圣公会（Episcopal church）的教会中，而罗马天主教会则拥有最为完整的教阶制度，他们的权威被赋予了大主教，即罗马主教，亦即教皇。

主教制结构中的固有观念是侍奉工作层级不同，或者说按立程度不同。[11]第一层就是普通的司铎或神甫。在某些教会中，在第一层圣职人员中也有所分别，比如说执事和长老等。这些神职人员可以行使各种与传道事工有关的基本职责，亦即进行讲道和施行圣礼。然而，在这一阶层之上还有第二层按立，经按立之后就成为主教。主教的责任就是运用上帝所赋予他们的各种权柄，尤其是要作为上帝的代表和牧者来照顾一群教会，而不只是一个地方教会。[12]

二、长老制

教会治理中的长老制（Presbyterian）教会体制同样也将主要权威放在一个特殊职分上；但是，对这一职分及担任这一职分者的重视程度，却并不及对行使这

一权利的一系列代表机构那么高。在长老制教会结构中,关键的职分就是长老[13],这一职分可以追溯到犹太会堂。在新约圣经中,同样也可以见到长老。在《使徒行传》11:30 中,我们看到,在耶路撒冷的教会中有长老在座:当时,安提阿教会的弟兄将自己捐给耶路撒冷信徒的"捐项托巴拿巴和扫罗,送到众长老那里"。教牧书信中同样也提到了长老。

似乎,在新约圣经中,是教会中的会众选举长老,也就是那些他们认为特别有资格治理教会的个人。在选举长老来治理教会的过程中,会众会意识到自己要借着外在的行动来确认上帝已经作出的选择。在长老制体制中,基督的权威被视为分赐给了每个信徒,并由他们委派给那些长老,而这些长老随后就作为他们的代表。这些长老一旦被选举出来或是被按立之后,就会代表或是取代信徒个人。因此,上帝的权威实际在教会中发挥作用,正是在长老这一层次上。[14]

这一权威是通过一系列治理性会议来实施的。在地方教会这一层次上,堂会(session,长老制教会称法)[15]或教会会议(consistory,改革宗教会称法)[16]就是教会中的决策群。同一地区的所有教会由区会(presbytery,长老制教会的称法)或长老监督会(classis,改革宗教会的称法)来进行治理。接下来,就是大会(synod)。大会由每个区会选出的相同数目的基层教会长老及神职人员组成。在最高层,长老制教会同样也有总会(General Assembly),同样也是由基层教会和神职人员代表组成。每个治理机构的权限在其宗派的章程中都有规定。 354

长老制教会治理体制与主教制的不同之处就在于它只有一层神职人员。[17]其中,只有教导性的长老和牧师,而没有诸如主教等更高的层阶。当然,会有一些人被选举出来在治理大会中承担行政职务。他们之所以被从下面教会选举出来,是要行使管理、监督的责任,而且通常还会有一个诸如区会驻堂人员(stated clerk)的称号。但他们并不是主教,这一职分也并不附带任何权柄。在长老制教会体制中,另一种调平手段就是神职人员与平信徒的预备协调会(deliberate co-ordinating)。而两个群体都被纳入各种治理大会。任何一个群体都不享有另一个群体所没有的特殊权力和权利。

三、公理制

教会治理的第三种模式强调每个基督徒的作用,将每个地方教会都视为权威机构。公理制(Congregational)教会模式中有两个基本概念:即自治和民主。我们

所谓的自治，是指地方教会是独立且施行自治的教会。[18]没有任何外来权威可以对地方教会发号施令。我们所谓的民主，就是指地方教会中的每位成员都可以在其内部事务上表达自己的意见。拥有和实施权柄的是教会的个体成员们。实施公理制教会治理模式的宗派中，最主要的有浸信会、公理会以及大部分信义宗团体。

自治原则意味着：每个地方教会都可以呼召自己的牧师，并确定其财政预算。它可以购买自己的资产，而不受任何外来权威的影响。[19]民主原则是建立在信徒皆祭司这一原则基础上的。人们意识到，把决策权交给主教和长老是对这一原则的放弃。基督的作为已经使主教和长老没有必要存在了，因为每位信徒都可以进入至圣所，直接来到上帝面前。而且，正如保罗所提醒我们的那样，身体上的每个肢体都可以为整个身体作出宝贵贡献。[20]

确切说来，在公理制教会治理模式中有一些代议制的民主成分。有些人通过教会成员的自由选举以一种特殊方式来服侍教会。[21]然而，所有重大决策诸如呼召牧师、购买或出卖财产，都是由教会整体做出的。

四、自由制/无治理制(Nongoverment)

某些基督教团体，如贵格会（Quakers），或称公谊会（Friends）①及普利茅斯兄弟会（Plymouth Brethren）②的信徒否认教会需要一种具体有形的治理模式。因此，他们实际上取消了一切形式的治理结构。与此相反，他们强调圣灵内在的作为；强调圣灵会通过一种直接的方式来影响并引导每一位信徒，而不是通过组

---

① 贵格会（Quaker），又称公谊会或者教友派（Religious Society of Friends），基督教新教派别之一。该派成立于17世纪的英国，创始人为乔治·福克斯。这一教派得到这一名称，是由于一位早期领袖呼召并告诫信徒"听到上帝的话而发抖"因而得名"贵格"（Quaker，直译为"震颤者"），但也有说法称在初期宗教聚会中常有教徒全身颤抖，因而得名。在教义上，该派注重圣灵的引导，反对洗礼和圣餐等外在的仪式。在社会事务上，该派反对任何形式的战争和暴力，不崇拜任何人，也不要求别人崇拜自己，不起誓，主张任何人之间要像兄弟一样，主张和平主义和宗教自由。——译者注

② 普利茅斯兄弟会（Plymouth Brethren），基督教新教派别之一。19世纪初叶，某些英国国教会成员在普利茅斯集会，并成立非正式组织，研究圣经关于末世的预言，宣称英国国教会已背离使徒教训，故任何信徒都有责任执行教会职司。1827年，达秘（John Nelson Darby，1800—1882）加入该组织，并成为领袖。在他推动下，该组织以普利茅斯为中心得到很大发展，故被称为"普利茅斯兄弟会"。在教义上，该派反对将一般信徒区分开来的牧师制度；把圣餐改作"擘饼聚会"，每周举行一次，由平信徒领袖主持。认为有形的教会已经结束，无形的教会只由真正成圣的信徒组成。反对教会分裂为许多宗派，但不久该会本身亦分裂成若干小派别，主要有"开放弟兄会"、"达秘派弟兄会"（"排他弟兄会"）。除英国外，瑞士、法国和美国亦略有流传。——译者注

织或训诲的方式来工作。

第四节　一种适用于当今形势的教会治理模式

为了发展出一种强调圣经权威的教会治理模式，人们做出了各种努力，也在两个方面遇到了困难。第一个困难就是缺少圣经教训的材料。对于教会治理模式到底应该是什么样子，圣经中并没有规范性说明。当我们转而考察那些描述性的经文时，就会发现其中的第二个难题。圣经对新约教会的描述差别是如此之大，以致我们难以找到一种权威模式。我们必须依靠在新约圣经中所发现的原则，并努力把我们的教会治理模式建立在这些原则的基础上。 355

在新约圣经中，尤其是在《哥林多前书》中，有一条明显的原则，就是秩序具有重要作用。为此，一个恰当的做法就是让某些人负责特定的服侍。另一条原则，就是信徒皆祭司的原则。[22]每个人都可以与上帝建立直接的联系。最后，每个人对整个教会来说都很重要。这一点在整卷新约圣经中都有所暗示；而且，在诸如《罗马书》12 章和《哥林多前书》12 章中，有非常清楚的描述。

我自己的判断是，公理制教会治理模式最符合圣经所设立的原则。它严肃地对待所有信徒的祭司身份和属灵能力。它也严肃地对待圣灵内住与引导信徒的应许。与此同时，对教会秩序的需要也表明，一定形式的代议制治理模式也是必不可少的。在某些情况下，一定要选举出某些领袖来代表这一团体。那些被选举出来的人总要意识到自己要向所代表的那些人负责；而且，只要有可能，重大事件都应当交由会众全体来解决。

注　释

[1] J. C. Hoekendijk, *The Church Inside Out* (Philadelphia: Westminster, 1966), part 1.
[2] James E. Carter, *The Mission of the Church* (Nashville: Broadman, 1974), pp. 65—73.
[3] Edmund Clowney, "Toward a Biblical Doctrine of the Church," *Westminster Theological Journal* 31. 1(Nov. 1968):71—72.

[4] Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, trans. Douglas Horton(New York: Harper and Row, 1956), pp. 97—135.

[5] Sherwood Wirt, *The Social Conscience of the Evangelical*(New York: Harper and Row, 1968), pp. 19—26.

[6] Robert M Price, "A Foundamentalist Social Gospel?" *Christian Century* 96, 39(28 Nov. 1979): 1183—1186. 注意 vol. 97. 3(23 Jan. 1980) : 78—79 读者的回应。

[7] Harold Lindsell, "The Missionary Retreat," *Christianity Today*, 9 Nov. 1971, pp. 26—27(188—189); William Hordern, *New Directions in Theology Today*, vol. 1. *Introduction*(Philadelphia: Westminster, 1966), pp. 75—76. See also *Yearbook of American Churches*, ed Herman C. Weber(New York: Round Table), 1933, ed., pp. 300—305; 1939 ed., pp. 6—17, 1941 ed., pp. 129—138.

[8] Gerhard Friedrich, εὐαγγελίζομαι, in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964—1976), vol. 2, pp. 710—712, 721—725.

[9] F. F. Bruce, *The Defence of the Gospel in the New Testament*(Grand Rapids: Eerdmans, 1959), pp. 37—48.

[10] 转引自 Sam Keen, "Death in a Posthuman Era," in *New Theology* No. 5, ed. Martin E. Marty and Dean G. Peerman(New York: Macmillan, 1968), p. 79。

[11] Leon Morris, "Church, Nature and Government of(Episcopalian View)," in *Encyclopedia of Christianity*, ed. Gary G. Cohen (Marchalltown, Del.: National Foundation for Christian Education, 1968), vol. 2, p. 483.

[12] Leon Morris, "Church Government," in *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison(Grand Rapids: Baker, 1960), p. 126.

[13] R. Laird Harris, "Church, Nature and Government of (Presbyterian View)," in *Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, pp. 490—492.

[14] *The Constitution of the United Presbyterian Church in the United States of America* (Philadelphia: Office of the General Assembly of the United Presbyterian Church in the United States of America, 1967), vol. 2. *Book of Order*, ch 9.

[15] Ibid., ch. 11.

[16] Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 588—589.

[17] Charles Hodge, *The Church and Its Polity*(London: Thomas Nelson and Sons, 1879), p. 119.

[18] Franz Pieper, *Christian Dogmatics*(St. Louis: Concordia, 1953), vol. 3, p. 475.

[19] Edward T. Hiscox, *The New Directory for Baptist Churches*(Philadelphia: Judson, 1894), pp. 153—159.

[20] William Roy McNutt, *Polity and Practice in Baptist Churches*(Philadelphia: Judson, 1935), pp. 21—26.

[21] James M. Bulman, "Church, Nature and Government (Autonomous View)," in *Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, p. 478.

[22] Cyril Eastwood, *The Priesthood of All Believers*(Minneapolis: Augsburg, 1962), pp. 238—257.

第三十八章　教会的圣礼:洗礼和圣餐

356

本章目标

在读完本章之后,你应该能做到以下几点:

1. 回忆并描述三种洗礼观中的每一种:即蒙恩之道,恩约的标记和印证,以及救恩的标记。
2. 认清并清楚讲述洗礼对每位信徒的意义。
3. 识别洗礼的对象,并就洗礼的恰当形式作出判断。
4. 考察四种主要的圣餐观及其含义。
5. 就一种恰当的圣餐观所涉及的问题找出答案。

本章内容提要

因为实际上所有基督教会都施行洗礼,所以洗礼在教会生活中扮演着一种重要角色。坚持三种基本圣餐观的是三个不同的基督徒群体。在解决这些问题的过程中,重要的是要考虑到洗礼的意义、洗礼的对象以及洗礼的形式。圣餐对所有基督徒来说都是至关重要的。圣餐延续了一个人受洗初涉基督信仰时的那些内容。就圣餐问题,有四种主要观点;而且,这些观点至少提出了六个问题,是需要人们去解决的。

本章研究的问题

- 天主教与信义宗教会在洗礼问题上的立场有何不同?
- 你会如何描述长老宗及改革宗教会对洗礼的解释?在这些神学家眼中洗礼与割礼是什么关系?
- 第三种观点,亦即将洗礼看成一种救恩标记的观点,是如何同另外两种观点区分开来的?
- 对罗马天主教、信义宗教会、改革宗教会以及茨温利派的圣餐观加以比较

和对照。

- 论及圣餐，你所相信的是什么呢？

本章大纲

洗礼：教会的入会礼

基本的洗礼观

洗礼是救赎之道

洗礼是恩约的标记与印证

洗礼是救恩的标记

问题的解决

洗礼的意义

洗礼的对象

洗礼的形式

357 圣餐：教会延续的圣礼

主要的观点

传统罗马天主教会的观点

信义宗教会的观点

改革宗教会的观点

茨温利派的观点

问题的解决

基督的临在

圣礼的有效性

恰当的主礼人

适于领受圣餐的人

圣餐中所用的饼与杯

守圣餐的频率

第一节 洗礼：教会的入会礼

358 实际上，所有基督教会都施行这一圣礼。他们之所以这样做，很大程度上是

因为耶稣在自己最后的大使命中吩咐使徒和教会要“去，使万民作我的门徒，奉父子圣灵的名，给他们施洗”(太 28:19)。人们几乎普遍认为：从某些方面讲，洗礼是与基督徒生命的开始联系在一起的；它不仅是一个人加入地方教会、有形教会的开始，也是他进入普世教会、无形教会的开始。

在基督徒中间，关于洗礼已经有三个问题引起了极大争议：(1)洗礼的意义何在？洗礼做成了什么？(2)谁是恰当的洗礼对象？洗礼是仅限于那些能行使对耶稣基督有意识的信仰的人呢，抑或说也可向那些儿童和婴孩施行呢，若是如此，又是在何种基础上施行的呢？(3)洗礼的恰当方式是什么？洗礼必须以浸礼方式施行吗？还是说其他方式(如洒水礼和点水礼[pouring, sprinkling])也可接受呢？可以说，这些问题是根据其重要性的大小依次排列的，因为我们就洗礼行动的意义和价值得出的结论，对确定我们关于其他问题的结论大有裨益。

一、基本的洗礼观

1. 洗礼是救赎之道

在我们试图解决这些问题之前，一种聪明的举动就是对基督徒解释洗礼的几种不同方式做一简略的描述。有些基督徒群体把洗礼说成是重生；他们相信：洗礼实际上产生了一种改变，将一个人从属灵死亡带入属灵新生命中。这种观点的一个极端例子，可以从传统的天主教中看到。然而，我们要将焦点放在典型的信义宗立场上，这种观点与天主教有许多相似之处。

按照圣礼主义者(sacramentalists)的主张，洗礼是上帝赐救恩之道，它会叫人罪得赦免。[1]在信义宗思想中，除非人已然相信，不然这一圣礼就没有丝毫效果。然而，圣礼是上帝的作为，而不是我们献上什么。洗礼乃圣灵的作为，他将人纳入教会当中：“我们不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。”(林前 12:13)[2]

359

从圣礼主义者的观点来看，洗礼客观地把信徒与基督联合在了一起，而且是一劳永逸的(罗 6:3—5)。圣礼同样也有其主观作用。认识到自己已经受洗，并因此在基督的死和复活上与他联合，可以成为一个信徒得勉励、受激发的源头。[3]

按照信义宗的观点，受洗对象分成两大群。首先，是那些已经归信基督的成年人。在《使徒行传》2:41 和 8:36—38 节中，我们可以看到明显的例子。第二，

儿童甚至婴孩在新约时代同样也可以受洗。从那些被带到耶稣面前让他摸的小孩子身上(可 10:13—16),我们可以找到明确的证据。此外,在《使徒行传》中,我们也看到了全家受洗的例子(徒 11:14;参见[10:48];16:15、31—34,18:8)。我们有理由推测,这些家庭中多数并不仅仅是由成年人构成。孩童也是上帝子民的一部分,就如旧约中他们也是以色列民族中的一部分一样确实。[4]

新约圣经中的儿童受洗则是今天教会实践的先例。而且,儿童洗礼对除去原罪的污染也是必需的。因为儿童尚不能运用那叫人重生的信心;所以,至关重要的是,他们接受由洗礼所做成的洁净。

信义宗的神学家意识到了对其洗礼的实践与强调唯独因信称义之间不一致的指控。这种明显的困境主要是用以下两种方式之一来解决的。其中,一种方式主张,那些受洗的婴孩可能拥有一种无意识的信心。在《马太福音》18:6("信我的一个小子"),19:14,《马可福音》10:14,以及《路加福音》18:16—17 中,我们都可以找到例证。另一个证据,就是关于施洗约翰"从母腹里就被圣灵充满了"(路 1:15)的预言。[5]解决这种明显不一致的第二种方式主张:在一个儿童受洗时,需要的是父母的信心(抑或甚至是整个教会的信心)。[6]在罗马天主教中,这种困境并未出现。这是因为按照天主教的教义,信心并非真正必不可少的。唯一的要求就是,有人把这个孩子献上,并有一位神父恰当地为之施行圣礼。[7]

在信义宗的观点中,洗礼方式并没有很大的作用。实际上,我们不能确定到底圣经时代使用的是哪种洗礼方式,甚至也不能肯定是否只有一种洗礼方式。因为在洗礼方式中并无任何本质的、必不可少的象征意义,洗礼并非和某种形式联系在一起。

2. 洗礼是恩约的标记与印证

传统改革宗和长老宗神学家所持的立场与恩约密切相关联。他们把圣礼看作上帝成就他与人类所立恩约的标志和印记。正如旧约中的割礼一样,洗礼叫我们可以确信上帝的应许。

洗礼的重要性对改革宗和长老宗的人来说,并不像它对那些圣礼主义者来说那么直截了当。恩约,也就是上帝恩典的应许,乃称义和救恩的基础和源头;洗礼是信心的行动,借此我们被带入这一恩约中,并因此享受它的益处。洗礼行动即是纳入恩约中的方式,也是救恩的标记。对那些成年人来说,这种益处是绝对的,而婴孩的救恩则是以他将来是否坚持誓言为条件的。

洗礼对象在许多方面都与圣礼主义者所持的观点相同。一方面，凡是相信上帝的成年人都要受洗。他们已然相信。另一方面，相信上帝的父母所生的孩子也应当受洗。尽管圣经中并没有明确吩咐要施行儿童洗礼，但圣经却暗示出了这一教训。上帝与亚伯拉罕及其后裔订立了属灵恩约（创 17:7）。这一恩约一直延续到今天。事实上，过去和现在我们都只有一位恩约的中保（徒 4:12，10:43）。新约圣经中的信徒是参与到这一恩约中，或是承继了这一恩约（徒 2:39；罗 4:13—18；加 3:13—18；来 6:13—18）。因此，新约中和今天信徒的景况都要根据上帝与亚伯拉罕所立的恩约来看待。[8]

360

现在到了关键的一步：因为在旧约圣经中割礼是这一恩约的标记，而洗礼在新约圣经中同样也是标记。洗礼已经取代了割礼。[9]做出这一取代工作的是基督。他吩咐自己的门徒要去传福音给万民听，并要给他们施洗（太 28:19）。显然，这两个圣礼有同样的意义。割礼指向的是除去罪和心灵更新，这一点可以从许多提到内心受割礼的旧约经文中看到；也就是说，灵性的割礼是与身体上的割礼相对而言的（申 10:16，30:6；耶 4:4，9:25—26；结 44:7，9）。洗礼同样也被描述成洗去罪（徒 2:38）。关于洗礼取代割礼的问题，关键经文见于《歌罗西书》2:11—12 中："你们在他里面，也受了不是人手所行的割礼，乃是基督使你们脱去肉体情欲的割礼。你们既受洗与他一同埋葬，也就在此与他一同复活，都因信那叫他从死里复活上帝的功用。"

此外，还要对另外两处经文进行考察。首先，那些坚持洗礼本质上是恩约的标记与印证的人主张说，把那些加在成人身上的责任加在一个孩童身上，这并不合理。其次，那些坚持这种观点的人强调，真正重要的不是一个人作出的主观反应，而是一个人在客观上带着拯救的应许被纳入了恩约中。[10]

在改革宗和长老宗关于洗礼的思想中，洗礼的方式相对而言并不是一种非常重要的因素。在新约时代，重要的是洗礼这一事实及洗礼的结果，而并不是施行洗礼的方式。

3. 洗礼是救恩的标记

我们所要考察的第三种观点，则把洗礼视为信徒内心产生变化的一种记号，亦即一种外在的表征或标志。[11]洗礼是一种加入教会的圣礼——我们受洗归入基督的名。[12]洗礼这一行动是基督吩咐的（太 28:19—20）。既然洗礼是耶稣设立的（ordinated），就应当将其视为一条命令（ordinance）而不是一种圣礼。洗礼并

不会在那个受洗者身上产生任何灵性的改变。我们之所以继续施行洗礼，是因为基督吩咐了洗礼，也是因为它是对我们救恩所作的一种宣告。

洗礼这一行动并不表达任何直接的属灵益处或祝福。具体而言，我们并不是通过洗礼来获得重生，因为洗礼是以信心为前提，而救恩则是信心引导我们所走向的结果。因此，洗礼是一种见证，表明一个人已经重生。若说有什么属灵益处的话，就是洗礼引导我们加入地方教会或参与到地方教会中。[13]

鉴于有些人把洗礼从根本上看成一种外在的象征，所以受洗的恰当对象是谁就有了非常重要的意义。受洗候选人已然经历了因信而来的新生命。因此，我们所谈到的洗礼是信徒的洗礼。请注意，这并非一定是成人洗礼。洗礼是对那些已然满足得救条件（也就是，悔改并有活泼的信仰）的人施行。对此，可以从新约圣经中找到支持的证据。首先，圣经中有反面论证或者说没有论证。新约圣经中唯一明确指出了名字的受洗者在受洗时都是成年人。[14]那种认为全家受洗时“必然会有儿童”的主张，对那些坚持信徒受洗的人来说并没有多少说服力。再者，圣经明确指出，对基督个人性的、有意识的信心乃受洗的先决条件。在大使命中，施洗的命令在“使万民作门徒”的命令之后（太 28:19）。施洗约翰要求人们悔改认罪（太 3:2、6）。彼得在结束自己五旬节讲道时先呼召人们悔改，然后才是受洗（徒 2:37—41）。信而受洗是《使徒行传》8:12，18:8 及 19:1—7 的模式。[15]经过所有这些考察之后，便可得出结论：唯有那些能作出回应的信徒才可接受洗礼。

围绕洗礼的形式则有某些差别。有些信徒团体，尤其是门诺会（Mennonites）①，所施的是信徒洗礼，但却是用不同于浸礼的方式来施洗的。[16]但是，或许大部分坚持只能用浸礼给信徒施洗的人通常被称为浸信派。如果将洗礼看作

361

---

① 门诺会（Mennonites），基督教新教的一个派别。源出 16 世纪的重洗派。后来，原为天主教神父的门诺・西门斯（Menno Simons，1469—1561），因为反对贵族、地主和教会的土地占有制度，反对婴儿受洗，于 1536 年辞去神父职务而参加再洗礼派，并逐渐成为该派的重要领袖，故名门诺会。其成员由荷兰和瑞士追随再洗礼派宗教改革家、主张者组成。最初，该宗派主要流行于荷兰、瑞士、德国等地，后来传至俄国与美国等地。在教义，强调自由教会原则、成年信徒受洗；强调教会纪律和做基督的门徒；主张终身过祈祷、圣洁生活。在社会生活中，主张非对抗主义（和平主义）。该宗派中，由胡特（Jacob Hutter）于 16 世纪在莫拉维亚所领导的重洗派团体“胡特派”（Hutterites），以及由阿曼（Jakob Ammann，1644—1720）于 1693 年所创立的极端保守的“阿米胥派”（Amish），与阿米胥人一样，与现世隔绝。1905 年，该派由美国门诺会传入中国。——译者注

对已然在个人生命中发生的救赎的象征与见证，浸礼成为主要洗礼方式也就不足为奇了，因为它最好地描绘出了信徒从属灵死亡中复活。[17]

二、问题的解决

我们现在要探讨本章开篇处就已提出的问题。我们必须追问：根据所有相关证据来看，在我们介绍过的这些立场中，哪种立场才是最站得住脚的。

1. 洗礼的意义

洗礼是重生之道吗，是得救所必需的吗？圣经中似乎有大量经文支持这种观点。然而，经过更为仔细的考察之后，这种立场就变得不是那么具有说服力了。在《马可福音》16:16中，我们看到："信而受洗的必然得救"；然而，请注意，这节经文的后半部分却根本没有谈到洗礼："不信的必被定罪。"那与定罪相关的是人的不信，而不是没有洗礼。另一个需要考虑的因素，就是在最好的文本中找不到这一整节经文(确切地说是整段经文，即9—20节)。

用来支持洗礼就是重生，亦即洗礼是一种蒙受救赎之道的另一节经文，就是《约翰福音》3:5，"人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国。"然而，我们必须问"从水生的"对尼哥底母来说是什么意思，我们的结论是：尽管不是那么明确，但似乎是支持洗涤和洁净，而不是洗礼。[18]再者，从整段经文来看，似乎"从水生的"与"从圣灵生的"同义。

洗礼是一种信心行动，是对信徒与基督联合的有力见证。

我们应当考虑的第三段经文是《彼得前书》3:21："洗礼，现在借着耶稣基督复活也拯救你们。这洗礼本不在乎除掉肉体的污秽，只求在上帝面前有无亏的良心。"请注意，这节经文实际是对洗礼本身有什么功效的否定。洗礼之所以能拯救人，唯独因为它是"呼召人来到上帝面前"，是一种承认信靠上帝的信心行动。我们救恩的真正根基乃基督的复活。 362

所以，在《使徒行传》中有许多经文将悔改与洗礼联系起来。或许，最关键之处就是彼得五旬节这天对"弟兄们，我们当怎样行"(徒2:37)这一问题的回答了。他回答说："你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必领受所赐的圣灵。"(38节)然而，这段经文其余部分则是三千人领受了他的道并且受

洗。在圣经记下的彼得第二次讲道中(3:17—26),重点则放在了悔改、归信、接受基督为救主,却并未提及洗礼。因此,洗礼与悔改和归信不同,并不是得救所必需的。确切地说,洗礼是对归信的表达,或是归信的结果。

最后,我们所必须考察的是《提多书》3:5。在这节经文里,保罗写道:上帝"便救了我们,并不是因我们自己所行的义,是照他的怜悯,借着重生的洗和圣灵的更新"。假如这是在暗示洗礼的话,那它也是含糊的。确切地说,"重生的洗"是指洁净和赦罪。我们的结论是,几乎没有圣经证据支持洗礼是重生之道,抑或必不可少的救赎之道的观点。

那种认为洗礼是进入恩约的标志,它代替了旧约中的割礼的观点,又如何呢?在这里,重要的一点是,保罗所作的断言:旧约圣经中的割礼是表明犹太人身份的一种外在仪文,但真正的犹太人乃是在心里做犹太人。"唯有里面作的,才是真犹太人。真割礼也是心里的,在乎灵,不在乎仪文。"(罗 2:29)保罗并非仅仅是说割礼已经过去了,也是在说割礼作为其中一部分的那一整个架构都已经被取代了。假如说有任何东西已经取代了这一外在的割礼的话,那它并不是外在的洗礼,而是内心的割礼。

那么,洗礼的意义到底何在呢?为了回答这一问题,我们注意到:首先,洗礼和我们在基督的死与复活上与他联合之间有着牢固的联系。保罗在《罗马书》6:1—11 中强调了这一点。在某一特定时刻,信徒实际上与基督的死与复活关联起来(3—5 节)。其次,我们也注意到《使徒行传》常常把信与洗礼联系起来。洗礼通常是随着信而来的,或者说实际是与信相配合的。洗礼本身就是一种信心与委身的行动。尽管没有洗礼也可能会有信心存在(亦即,救恩并不依赖于人是否受洗),但洗礼却是伴随信心而来的自然结果;也是对信心的成全。

因此,洗礼是对基督所成就的真理强有力的宣告,是借着水而来的道,它见证着信徒参与到了基督的死与复活中。这与其说是一种标记,倒不如说是一种象征,因为它运用一种图画方式将它所传达的真理表达了出来。在标记与它所代表的事物之间并没有任何内在的联系。譬如,绿灯让我们往前走而不是停下来,这不过是通过一种约定俗成的方式而已。相比之下,那设在与铁路交叉路口的符号就不只是一种标记了,它同时也是一种象征,因为它试图把道路与铁路交叉的情形表现出来。洗礼是一种象征,而并非只是一种标记,因为它实际上把信徒与基督同死、同复活的情形描述了出来。

2. *洗礼的对象*

谁是恰当的洗礼对象呢？这里的问题是，应该坚持婴儿洗礼呢，还是坚持信徒洗礼（也就是说，洗礼应当仅限于那些已承认耶稣救赎作为的人）呢。请注意，我们并不是将其二分为婴儿洗礼和成人洗礼，因为那些拒绝婴儿洗礼的人规定：洗礼候选人必须实际运用自己的信心。我们认为，信徒洗礼才是正确的立场。

我们注意到：婴儿洗礼要么是基于洗礼是一种救赎之道的观点，要么就是基于洗礼就像旧约圣经中割礼一样，是一种进入恩约的标记和印证的观点。因为我们已经看到这两种观点的不恰当之处，所以我们必然得出结论：婴儿洗礼是立不住脚的。洗礼的意义要求我们持守信徒洗礼的立场。

363

3. *洗礼的形式*

想要在语言学基础上解决到底哪种洗礼方式才是恰当的这一问题，是不可能的。然而，我们仍然应当注意到，*baptizō* 这个希腊语单词主要的意思是“浸入或是没入水中”。[19] 即使是马丁·路德和约翰·加尔文也都承认，“浸入水中”是这个词的基本含义，浸礼也是教会最初采用的洗礼方式。[20] 还有几处经文论证了浸礼是合乎圣经的洗礼程序。约翰之所以在哀嫩施洗，是“因为那里水多”（约 3:23）。耶稣在接受了约翰的洗礼以后，便“从水里上来”（可 1:10）。那位埃提阿伯的太监听了福音之后，就对腓利说：“看哪，这里有水，我受洗有什么妨碍呢？”（徒 8:36）随后，他们就下到水中，腓利便给他施洗，接着又从水里上来（38—39）。

毫无疑问，新约时代教会所遵从的是浸礼。但这是否说，我们今天就一定要施行浸礼呢？还是说，有其他可能性呢？那些认为洗礼的形式似乎无足轻重的人主张说，在洗礼的意义与洗礼施行的方式之间并没有任何直接的联系。但是，正如我们在讨论洗礼意义过程中所表述的那样，假如洗礼确实是一种象征而不是一种强加上去的标记的话，那么我们就不能随意改变洗礼的方式。

在《罗马书》6:3—5 中，保罗似乎是在辩论说，在洗礼施行的方式（即浸入水中，然后从水里上来）与它所象征的内容（向罪死以及在基督里的新生命；此外，洗礼也象征着向罪死和新生命的根基：就是耶稣基督的代死、埋葬以及从死里复活）之间有着重要的联系。考虑到这些因素，浸礼似乎是这几种立场中最恰当的方式。尽管浸礼可能不是唯一有效的洗礼方式，但它却是最完全地保存和成全了洗礼含义的方式。

不管采取什么洗礼方式，洗礼都不是一件可以等闲视之的事。洗礼具有极为重要的作用，因为它既是信徒与基督联合的一种标志，也是对这一联合的宣认，亦即有助于使这一关系更牢固的一种信心行动。

第二节　圣餐：教会延续的圣礼

洗礼是教会的入会礼，而圣餐（Lord's Supper）则是有形教会延续的圣礼。我们可以初步把圣餐定义成：由基督自己设立、由教会施行、来纪念他代死的圣礼。

提到圣餐，我们立刻就会遇到一个奇特的事实。虽然实际上基督教的每个支派都举行圣餐礼；但是，另一方面，人们对它却有着许多不同的解释。从历史的角度来看，这种情形过去已经使、今天仍在使许多基督徒群体彼此分裂。因此，圣餐既是一个将基督教王国联合起来的因素，同时也是一个使之分裂的因素。

某些时候，圣餐属灵或者实际价值的主体已经在对神学问题的争论中失去了。尽管神学问题非常重要（它们影响了其中的灵性因素），因此我们不能草率地对待它们；但是，假如我们陷入技术问题中，而没有继续解决其中的实际意义的话，那我们就已经迷失了基督设立圣餐的全部意义。认识到圣餐的意义是什么，这还不够。我们还必须经历到它的意义。

一、主要的观点

1. 传统罗马天主教会的观点

罗马天主教关于圣餐问题的正式立场，是在特兰托公会议上（1545—1563）确立的。尽管许多天主教会，尤其是西方国家中的天主教会，今天已经放弃了这种观点中的某些方面，但它仍是大部分信徒信仰的根基所在。所以，我们要一起来考察一下它的主要信条。

364　化质说（transubstantiation）的教义主张：饼和酒经过主持圣礼的神父祝圣之后，便会发生真实的、超自然的变化。饼和酒的实质，亦即它们实际的所是，就分别变成基督的身体和血了。请注意，其中发生改变的是它的实质或它的本质，而不是它的非本质属性。因此，饼仍保留着自己的形状、纹理和味道。然而，整个基督却丰富地临在于圣体的每一部分中了。[21]所有参与领受圣餐（或称为圣体）

的信徒，也就实际领受了基督有形的身体和血。

天主教的圣餐观中第二项主要的信条认为，圣餐中包含着一种献祭行动。在举行弥撒的过程中，基督代表信徒再次把自己真实地献上。这是与基督十字架受死同等意义上的献祭。[22]

天主教圣餐观中的第三项信条是司铎制。这种观念认为，必须有一位经过恰当按立的祭司在场，来为圣体祝圣。假如没有这样一位祭司来主持圣礼的话，圣餐中所用的饼和酒就仍然是饼和酒。然而，经过这样一位合格的圣职人员遵循一定程序祝圣之后，饼和酒就彻底、永远变成了基督的身体和血。[23]

在传统的圣餐仪式中，装圣体的杯是不允许平信徒接触的，一直由圣职人员拿着。这样做的主要原因是防止基督的血洒落。[24]因为耶稣的血若被人践踏在脚下，就是一种亵渎。此外，还有两个这方面的论据，证明平信徒没有必要拿装圣体的杯。首先，圣职人员代表平信徒来行动，他们代表会众拿着杯。其次，平信徒手持圣体的杯并不能从中获得什么。因为即便不这样，圣餐仍是完全的，因为饼和酒中的每一部分都完全包含了基督的身体、灵魂和神能。[25]

2. 信义宗教会的观点

信义宗的观点与罗马天主教的观点有许多不同之处，但并不是在所有地方都不同。路德保留了天主教关于基督的身体和血有形临在于饼和酒中的观点。路德否认的是天主教化质说。饼和酒中的分子并没有变成基督的身体和血。但是，基督的身体却临在于饼和酒中，与饼和酒同在，在饼和酒之下了。并不是说饼和酒已经变成了基督的身体和血，而是说我们现在除了领受这饼和酒之外，也领受了基督的身体和血。尽管有些人使用同质说(consubstantiation)来称呼路德认为基督的身体与饼同在，血与酒共存的观点；但是，这却并不是路德的措词。路德是用一种物质渗透到另一种物质中的方式来思考这一问题的，他用了一个在火里加热的铁棒的类比。铁的本质并非不复存在了，但火的本质却渗透到了它里面，将它加热到了一个很高的温度。[26]

路德拒绝接受天主教弥撒观念中的其他内容。尤其是，他拒绝接受天主教关于弥撒是一种献祭的思想。因为基督已经因一次受死就永远赎清了世人的罪，又因为信徒是在这次献祭基础上因信称义的，所以就没有丝毫必要重复献祭。[27]路德同样也拒绝接受天主教的司铎制。基督身体和血的临在，并不是祭司的作为所带来的结果。与此相反，它是耶稣基督权能的结果。

这一圣礼所带来的益处是什么呢？在这里，路德的表述并不像我们所希望的那样清晰。他主张说，借着参与圣餐，信徒便经历了一种真实的益处：罪得赦免与信心得坚固。然而，这一益处并不是因为圣餐中的饼和酒，而是因为人借着信心接受了道。[28]在这一点上，路德的观点听起来似乎是说，他把圣餐仅仅看成一种宣告，就像一个人对一次讲道的回应一样。然而，假如圣礼只是某种形式的宣告的话，那基督身体与血有形的临在又有何意义呢？另一些时候，路德似乎主张，从实际吃喝主的身体中就可以得着益处。从路德全然不同的表述中，清楚的一点就是：借着领受饼和酒，信徒可以领受一种灵性的益处，这是信徒用其他方式所不能经历到的。

365

3. 改革宗教会的观点

关于圣餐的第三种主要观点是加尔文宗或者说改革宗的观点。尽管加尔文主义一词常会令人们想起一种特殊的救赎观，想起上帝在救赎中居于主动地位，他拣选并命定某些人得救；但这些都不是我们此处所要思考的内容。我们是要探讨加尔文的圣餐观。

改革宗的观点主张，基督临在圣餐之中，但并不是有形身体的临在。相反，他在圣餐中的临在乃属灵或动力的临在。加尔文以太阳为例证断言说，基督的临在是影响上的。太阳依然在天上，但它的光和热却照临全地。照样，圣灵所发出的光辉，便将与基督的身体和血的相交传递给了我们。[29]按照《罗马书》8：9—11，基督借着圣灵而且唯独借着圣灵内住在我们心里。认为我们实际上是在吃喝基督的身体和血，这种观念是荒谬的。真正的领受圣餐者乃是在圣灵把他们带入一种与主的位格更亲密的关系中时得到属灵的滋养。

再者，尽管说圣餐中的饼与酒表明了抑或说代表了基督的身体和血，但它们所起的作用还不止如此。它们同样也是印证。伯克富(Louis Berkhof)主张，圣餐印证基督对信他之人的爱，并赐给他们确据，表明恩约的应许和福音的丰富借着基督的献上都已归给他们了。作为对个人有权享有并实际拥有这一切财富的交换，信徒要表明自己相信基督是救主，并要立誓尊他为主、为王。[30]

因此，圣餐有真实客观的益处。这益处不是由那些参与圣餐的人带来的，而是由耶稣基督自己带来的。借着领受这饼和酒，那参与圣餐的人实际上就重新且不断地领受基督的生命。然而，我们并不能把这种益处视为是自动完成的。圣餐的效果在很大程度上有赖于领受圣餐者的信心和领受力。

4. 茨温利派的观点

我们所要考察的最后一种立场，是认为圣餐仅仅是一种纪念的观点。人们通常把这种观点和茨温利(Ulrich Zwingli)联系在一起。他强调圣餐的作用就是叫人纪念基督为信他的人代死以及它所带来的功效。因此，圣餐从根本上讲是纪念基督的代死。[31]

圣餐的价值纯粹在乎人借着信心领受基督受死的益处。因此，圣餐的功效从本质上讲，与讲道的功效并没有任何不同。这两者都是宣讲的方式。[32]在两种情况下，正如所有宣讲方式一样，若要产生任何益处的话，就要有信心这一绝对的要件。所以，我们或许可以说，与其说圣餐将基督带给了那些领受圣餐的人，倒不如说是信徒的信心将基督带入了圣餐中。

二、问题的解决

1. 基督的临在

现在，我们必须着手来把握这些观点中所提出的问题，并寻求得出某些结论。第一个问题所关涉的是基督的身体和血是否，又是在何种意义上实际临在于饼和酒中。对此，人们已经作出以下几种回答：

(1) 饼和酒是基督有形的身体和血(罗马天主教的观点)。[33]

(2) 饼和酒含有基督有形的身体和血(信义宗的观点)。[34]

(3) 饼和酒从灵性意义上讲含有基督的身体和血(改革宗的观点)。[35] 366

(4) 饼和酒代表基督的身体和血(茨温利的观点)。[36]

对耶稣所说“这是我的身体”和“这是我的血”，最自然、最直接的理解方式就是对其进行字面的解释。然而，在这个特定的例子中，却有某些因素反对这种字面的解释。

首先，如果我们按字面理解“这是我的身体”和“这是我的血”，就会出现一个问题。假如耶稣的意思是说：在楼上那个房间中的时候，饼和酒实际上就是他的身体；那么，他就是在宣称说，自己的身体和血同时临在于两个地方，因为他的肉体就在饼和酒旁边。这在一定程度上就是对道成肉身的否定，因为它将基督的肉体局限在了一个地方。

其次，对那些宣称基督的身体已经临在于圣餐中随后各项事件中的人来说，就会存在概念上的困难。在这里，我们就会面对两种实体（亦即基督的身体和饼）何以能够同时临在于一个地方（信义宗的观点）；或者说，一个特定的实体（亦即血）何以能够在没有任何通常的特点下存在（天主教的观点）。尽管那些主张基督肉体临在的人为自己的观点提供了解释，但这些情形却是建立在一种形而上的预表（type）基础上，而这种观念对于21世纪的人来说似乎很奇怪；而且，实际上对我们来说，似乎也是站不住脚的。

假如说对基督所说的话不能作字面的理解，那他所说的“这是我的身体”和“这是我的血”又是什么意思呢？当他说这话的时候，他将关注的焦点放在了与信徒个人的关系上。值得注意的是，在其他许多场合下，当他谈到这个话题时，是用比喻来描述自己：“我就是道路，真理，生命”，“我是葡萄树，你们是枝子”，“我是好牧人”，“我是生命的粮”。在最后的晚餐上，他使用的也是同样的比喻：“这[饼]是我的身体”，“这[酒]是我的血”，这句话可以翻译成“这[饼]代表[或表明]我的身体”，“这[酒]代表[或表明]我的血”。这就使我们避免了那种认为基督的身体临在于饼和酒中的观点带来的困难。

但是，对认为基督属灵地临在圣餐中的观点，又该如何来看待呢？当我们评估这种观点时，重要的一点就是要记得：耶稣曾应许无论门徒往哪里去都与他们同在，直到永远（太28:20；约14:23，15:4—7）。但是，他同样也应许要与我们同在，特别是在我们作为信徒聚集时要与我们同在（太18:20）。圣餐作为一种崇拜行动，因此就是一种特别充满功效的与基督会遇的机会。很有可能，基督在圣餐中的特别临在从本质上看是影响的临在，而不是超自然的临在。就此而言，重要的是，保罗论到圣餐的话并没有谈到基督的临在。与此相反，他只是说：“你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来。”（林前11:26）这节经文表明，这一圣礼基本上是纪念性的。

那么，我们又当如何来看待圣餐呢？我们应当盼望主的圣餐，将它看成一个与基督相交、团契的时刻。我们当遵守圣餐，相信我们会借此与他会遇，因为他应许要与我们同在。我们与其从基督临在的方面来看待圣餐，倒不如从与他有亲密关系的应许和可能性的方面来看待圣餐。

2. 圣礼的有效性

通过对基督临在问题的探讨，我们已经对圣餐的本质和它所带来的益处有

了很多的认识。从保罗在《哥林多前书》11:27—32所作的描述中，显然可以看出：圣餐的益处并不是自然产生的。在哥林多教会中有许多领受圣餐的人，不但没有在灵性上得到造就，反而都软弱有病；有些人甚至还因此死了（30节）。因此，圣餐的功效必然依赖于信徒的信心，或者说与信徒的信心以及他（她）对“何物临在于圣礼中”所作的回应成正比。正确理解圣餐的意义并凭着信心对其作出恰当回应，对圣餐在信徒身上发挥功效是非常必要的。

圣餐是纪念基督的死，纪念他为我们献祭牺牲，它象征我们与主之间的重要联系，也见证主的再来。

因此，注意到圣餐象征的到底是什么就有了重要意义。圣餐特别叫人纪念基督的死，以及基督代替我们所献的牺牲与挽回祭。它进一步象征着我们依靠他、与他有生命上的联系，并指向他的再来。此外，圣餐也象征着教会里信徒之间的合一，以及他们彼此间的爱与关切。圣餐反映了一个事实，就是身体只有一个。

每次守圣餐时对它的意义作出解释，乃妥善之举。任何领受圣餐的人都应仔细省察自己对圣餐的认识和自己的罪（林前11:27—28）。因此，圣餐是我们再次委身主的机会。

3. 恰当的主礼人

圣经对到底由谁来施行圣礼这一问题，并未给我们很多引导。福音书的记载以及保罗所作的讲论告诉我们的是：圣餐已经托付给了教会，故圣餐大概是由教会施行的。因此，似乎一种恰当的做法就是让教会选出并赋予权力的人来监督并主持圣餐崇拜的服侍。

4. 适于领受圣餐的人

从圣经中的任何地方，我们都无法找到关于领受圣餐的先决条件的详细描述。然而，我们却可以推论出：假如圣餐是表明，至少在一定程度上表明，信徒个人与主的属灵关系的话；那么，与上帝建立起一种属灵关系，就是其先决条件。换言之，那些领受圣餐的人应当是真正相信基督的人。尽管没有任何严格的年龄限制，但那些领受圣餐的人却应当是成熟的人，足以分辨圣餐是主的身体（林前11:29）。

保罗曾经敦促教会要把那些犯了大罪的人从教会中赶出去，我们可以从这

一事实中推论出另一个先决条件(林前 5:1—5)。当然,作为教会惩戒的第一步,教会应该停止让那些生活在显明的罪中的人领受圣餐。然而,在其他情况下,因为我们不知道新约教会成员的要求是什么;所以,或许最妥当的办法就是,在我们解释了圣餐的意义以及应当在怎样的基础上来领受圣餐后,交由会众个人来决定是否领受圣餐。

5. 圣餐中所用的饼与杯

圣餐中要使用什么样的饼和杯,则需要视那些领受圣餐者关注的重点来定。假如他们关注的重点是照着最初圣餐的样式来施行的话,那他们就可以用传统逾越节的无酵饼和酒,每种酒或许都是经过一道到二十道水的冲兑而成的。[37] 然而,假如领受圣餐者关注的重点是保留圣餐的象征意义的话,那他们或许可以用一块有酵的面包和葡萄汁。一整块面包象征着教会的合一,将面包掰开便表明基督的身体为我们裂开。葡萄汁则足以代表基督的血。

应当避免纯粹为了与众不同而去使用一些奇怪的替代物,譬如使用土豆片和可乐等物,这与最初的圣餐几乎没有相似之处。另外,也应在以下两种情形间取得平衡:一方面,因为多次重复缺少变化,使我们领受圣餐变成了一种程序化的事情,而忽略了圣餐的意义;另一方面,严重改变圣餐程序,以致我们将注意力放在了那些技巧上,而忽略了基督的救赎之工。

368

6. 守圣餐的频率

另一个问题是,到底我们应该多长时间守一次圣餐。对此,我们从圣经中并没有找到任何明确的表述。我们甚至也没看到早期教会圣餐施行情况如何的明确迹象,但完全有可能教会是每周都领圣餐;也就是说,在每次教会聚集时都领圣餐。鉴于缺乏明确的信息,我们就要根据圣经的原则和对实际情况的考虑作出自己的抉择。

我们应当经常守圣餐,防止在思想它所代表的真理的时间上出现很长间隔,但也不能过于频繁,以致令圣餐显得琐碎平常,叫我们虽然领了圣餐,却没有真正思考它的意义。或许,一种很好的方式就是教会可以定期施行圣餐,使信徒个人能决定多长时间领一次圣餐。

圣餐若是能以一种恰当的方式施行,当他(她)反复思想主代死的奇迹以及信他之人要得永生的事实,便会成为一种激发信心与爱心的方式。

怎能如此，像我这样罪人，
也蒙宝血救赎大恩？
主为我受痛苦鞭伤，
也为我死在十字架上。
奇异的爱，怎能如此，
我主我神竟为我死。

（查尔斯·卫斯理，1738）

注　释

[1] Franz Pieper, *Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1953), vol. 3, p. 264.
[2] Ibid., p. 270.
[3] Ibid., p. 275.
[4] Ibid., p. 277.
[5] Ibid., vol. 2, pp. 448—449.
[6] Ibid., vol. 3, p. 285.
[7] Ibid., p. 256.
[8] Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 632—633.
[9] Ibid., p. 634.
[10] Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 3, pp. 552—555.
[11] H. E. Dana, *A Manual of Ecclesiology* (Kansas City, Kans.: Central Seminary, 1944), pp. 281—282.
[12] Edward T. Hiscox, *The New Directory for Baptist Churches* (Philadelphia: Judson, 1894), p. 121.
[13] Augustus H. Strong. *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), p. 945.
[14] Idid., p. 951.
[15] Geoffrey Bromiley, "Baptism, Believers," in *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison (Grand Rapids: Baker, 1960), p. 86.
[16] John C. Wenger, *Introduction to Theology* (Scottdale, Pa.: Herald, 1954), pp. 237—240.
[17] Paul King Jewett, "Baptism (Baptist View)," in *Encyclopedia of Christianity*. ed. Edwin H. Palmer (Marshalltown, Del.: National Foundation for Christian Education, 1964), vol. 1, p. 520.

[18] 见 Leon Morris, *The Gospel According to John*(Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pp. 215—216。作为一位安立甘宗的信徒,Morris 就这种认为耶稣是在指基督徒的洗礼的做法作出了评价:"其中的薄弱之处在于,尼哥底母不可能对一种还没有存在的圣礼有所认识。我们很难认为,耶稣用这种方式讲话为的是让他难以把握他的意思。他的目的不是要让人感到神秘,而是让人蒙受光照。无论如何,这一整段经文的关键,是要强调圣灵的作为,而不是任何教会的圣礼。"也可参见 D. W. B. Robinson, "Born of Water and Spirit: Does John 3:5 Refer to Baptism?" *Reformed Theological Review* 25. 1(Jan. —April1966): 15—23。

[19] Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1951), vol. 1, pp. 305—306.

[20] *What Luther Says*, comp. Ewald M. Plass(St. Louis: Concordia, 1959), vol. 1, pp. 57—58; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, book 4. ch. 16, sec. 13.

[21] Joseph Pohle, *The Sacraments: A Dogmatic Treatise*, ed. Arthur Preuss(St. Louis: B. Herder, 1942), vol. 2, p. 99.

[22] Ibid. , part 3.

[23] Ibid. , pp. 256—260.

[24] Ibid. , p. 252.

[25] Ibid. , pp. 246—254.

[26] Martin Luther, *The Babylonian Captivity of the Church*, in *Three Treatises*(Philadelphia: Muhlenberg, 1943), p. 140.

[27] Ibid. , pp. 161—168.

[28] Ibid. , p. 147.

[29] Calvin, *Institutes*, book 4, ch. 17, sec. 12.

[30] Berkhof, *Systematic Theology*, p. 651.

[31] Hodge, *Systematic Theology*, pp. 627—628.

[32] Strong, *Systematic Theology*, pp. 541—543.

[33] Pohle, *Sacraments*, p. 25.

[34] Pieper, *Christian Dogmatics*, vol. 3, p. 345.

[35] Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 653—654.

[36] Strong, *Systematic Theolgoy*, pp. 538—543.

[37] Robert H. Stein, "Wine-Drinking in New Testament Times," *Christianity Today*, 20 June 1975, pp. 9—11.

第十二部分

末世问题



第三十九章　末世论概说及个人性末世论

本章目标

371

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 分辨目前人们关注末世论的几种原因。
2. 认识对研究末世论具有重要作用的九种因素。
3. 定义死亡，并区分肉体死亡和灵性死亡
4. 考察当前流行的三种居间状态观（灵魂沉睡说、炼狱说、立刻复活说），并提出一种解决与这一教义有关的难题的办法。

本章内容提要

对末世论的研究已经在信徒中引起了各种反应，从彻底回避这个问题到全神贯注其中的情形都有。任何偏激的做法都是不可取的。因为对所有人来说，每个人都存在死的末世论实际问题。所有人都要经历肉体的死亡，而那些不信上帝的人还要经历灵性死亡。对于这种居间状态的难题，是从三种当代观点的视角来论述的。本章就这些难题提出了一种解决办法。

本章研究的问题

- 我们研究末世论的原因是什么？
- 什么是"末世狂热症"和"末世恐惧症"？
- 为什么信徒会经历死亡？就死而言，信徒和非信徒之间有什么区别？
- 就居间状态的观点进行比较和对照。
- 当一位信徒问到一位生前曾是基督徒的所爱的人现在的状况时，你应当如何回答？换作一位非基督徒，你又该如何考虑这个问题？

本章大纲

末世论概说

死亡

死亡的真实性

死亡的本质

肉体死亡：自然死亡还是非自然死亡

死亡的影响

居间状态

教义中的难题

372 当前流行的几种居间状态观

灵魂沉睡说

炼狱说

立刻复活说

一个可能的解决方案

死亡和居间状态教义的含义

第一节 末世论概说

373 末世论(eschatology)，传统上是指对末世问题的研究。因此，它一直都在探讨与历史终结有关的问题，亦即上帝在这个世界上的工作的成就问题。在许多情况下，它也一直是字面地指神学研究中的最后一部分内容，亦即最后一个讨论的主题，即课本中的最后一章。

在19世纪后半叶和整个20世纪，末世论问题受到前所未有的关注。人们之所以关注末世论，有很多的原因。其中一个原因，就是技术的不断进步，导致了我们文化的普遍改变。为了避免落伍，公司和公共部门便有必要对未来进行预测和准备。这种情形就导致了一个全新的学科"未来学"(futurism)的出现。人们对下一个十年，或者是下一个世纪，自己的家园、交通、通讯到底会是什么样子充满了好奇，这就导致了人们去思考和探索。人们对一种更广泛意义上的未来，亦即宇宙论意义上的未来，抱有相应的兴趣。未来给整个实在界所带来的到

底是什么呢？

末世论之所以兴盛的第二个主要原因是第三世界的兴起，它们目前虽然仍很衰微，但却拥有美好的前景和巨大潜力。因为基督教在第三世界中继续快速增长，事实上比世界上其他任何地方增长得都要快，所以他们对未来那种激动之情和憧憬之心便激起了人们对末世论的极大兴趣，远超过末世论已往在历史上所引起的兴趣。

再者，共产主义的强势，抑或说辩证唯物主义的强势，使神学家不得不去思考未来的问题。共产主义有一套特定的历史哲学。它将历史看成在朝着自己的终极目标运动。当其中的主要矛盾完成了自身的目的时，历史也就从一个阶段进入下一个阶段。恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）所著的《希望原理》（*Das Prinzip Hoffnung*）一书[1]，便把马克思主义表述成整个世界对美好未来的盼望。这对各宗派的神学家都有极大的影响力。譬如，莫尔特曼（Jürgen Moltmann）就感受到了挑战，要建立起一套代替它的神学，一种更为超越的希望根基。

一些心理学派也开始注重希望。或许，最著名的例子就是维克多·弗兰克（Viktor Frankl）的存在分析治疗法（logotherapy）了，这种方法将存在主义与心理分析混合了起来。弗兰克根据自己于第二次世界大战期间在集中营里的经历得出结论说："如果人要生存下去，就需要有一个目标。一个有希望的人，知道自己'为何'存在的人……能听到几乎任何关乎'如何'存在的信息。"[2]从一种颇为真实的意义上讲：人为何存在，即存在的目的，是与未来联系在一起的，同那些预期发生的一切联系在一起的。 374

最后，盘旋在人类头顶的毁灭威胁同样也一直在激发人们去探究未来的问题。核毁灭就是笼罩在整个世界上空的一团乌云。还有，尽管生态危机的影响并不像核战争那样迅猛，但它们同样也威胁着人类的未来。这些事实都表明，我们并不能仅仅活在当下，满足于我们现在所拥有的东西。我们必须思考未来的事物。

圣经中关于末世论真理的目的，就是安慰我们，并赐给我们确据。

当我们考察神学家和牧者们围绕末世论所做的工作时，就会发现有两种相互矛盾的倾向。一方面，人们对末世论有一种强烈的热衷。据报道说，有一位牧

师曾经每个礼拜天晚上都围绕《启示录》讲道有 19 年之久！有时候，这一教导还被人们附上大量关于末世问题的图表。当前的政治问题和社会问题，尤其是那些与以色列有关的问题，都被与圣经中的预言关联起来。其结果就是，人们把一些讲道人描画成一手拿圣经、一手拿报纸的形象。林赛(Hal Lindsey)所著的《末日伟大的地球》[3]就是这种“末世狂热症”(eschatomania)的典型例证。

此外，还有另一种末世狂热症，它的倾向和内容都与前者大相径庭。这种方法把末世论当作神学的全部。[4]基督教信仰被看成具有如此彻底的末世论色彩，以致“末世论”实际上被当作一个形容词贴在了所有的神学概念上。然而，在那些遵从这种方法的人看来，末世论的核心内容并不是将来，而是一个新时代已经开始的概念。

与这两种末世狂热症相对立的，或许可以称之为“末世恐惧症”(eschatophobia)——即对末世论的一种恐惧或厌恶，或至少是避免提及它。在某些情况下，末世狂热症是对圣经中的所有预言材料都有明确解释，并将历史上任何重要事件都与圣经预言联系起来的那些人作出的一种反应。因为不希望与这种用相当情感主义的末世论研究方法画上等号，有些讲道人与教师甚至完全避免谈及这一主题。在其他情况下，末世狂热症是对许多问题的困难与模糊性所作的一种反思。

在过分热衷末世论以及避免谈及末世论的两种极端之间，我们必须采取自己的立场。假如我们的头脑里牢记末世论真理的话，我们就会找到一种调和立场。保罗曾经在《帖撒罗尼迦前书》1:4 中提到他之所以写到基督再来的理由。有些信徒，他们所热爱的人当时已经去世，正经历着一种不健康、不必要的忧伤。保罗不想让他们像那些不信的人那样，对自己已死的亲人毫无盼望(13 节)。保罗在描述了基督再来的情形，并告诉自己的读者这一事件的确实性之后，便安慰众人说：“所以你们当用这些话彼此劝慰。”(18 节)我们有的时候会轻易忘记，圣经中末世论的真理就像其他真理一样，是为了安慰我们叫我们得着确据。

在我们开始探究末世论之旅时，重要的是要牢记以下各点：

(1) 末世论乃系统神学中的一个重要题目。因此，我们不敢忽视这一真理。因为它只不过是众多教义中的一条，所以我们亦不可将我们整套教义体系都变成末世论。

375 (2) 末世论真理值得我们去仔细、详尽、彻底地关注和研究。与此同时，我们

必须防止仅仅出于好奇来探究末世论的做法。再者，我们必须避免不恰当的臆想，因为圣经中的材料清晰程度有所不同，所以我们的结论就可以有程度上的不同。

(3) 我们必须认识到，末世论并不仅仅与未来有关。耶稣确实引入了一个新时代，并已胜过了那恶者一切的权势，虽然这一斗争仍有待在历史中来完成。

(4) 我们必须将这种洞见与预言性真理配合起来看待，即使在耶稣传道时，也不能简单地将其视为已经完成了。我们必须抱着对未来开放和憧憬的心态来生活。

(5) 圣经中关于末世事件的经文绝不仅仅是对生命所作的一种存在论描述。它们虽然确实有存在论意义，但这一重要性却并不依赖其中所描述的这些事件，也不是对它的应用。它们确实会发生。

(6) 作为人，我们也有一份责任来扮演一定角色，促进将来那些必要在地上和历史中显明出来的末世事件发生。有些人从福音派的角度来看待这份责任，有些人则从社会行为的角度来看待末世论。然而，当我们扮演了自己的角色之后，也应当牢记：末世论主要是与一个超越时空的新领域，亦即新天新地有关。这个国度必将靠着上帝的作为被引入；人诸般的努力都无济于事。

(7) 末世论真理应当激发我们盼望将来时存警醒和谨守之心。但是，为了预备迎接将来发生的一切，同样也需要在主所吩咐我们的事上勤勉。我们应当谨慎、深入地研究圣经，并要谨慎关注我们周围世界发生的一切，以便我们能晓得上帝的作为，而不致被人误导。然而，我们却不能草率从事，将某些特定历史事件当成圣经预言，或预言说某些末世事件将要在某个时候发生。

(8) 尽管对末世事件抱有确信非常重要，但人若心里晓得其重要性有所不同则是件美事。最根本的一点就是要对诸如基督再来和死后生命有一致认识。另一方面，坚持某些非核心性立场以及那些阐述不够清楚的内容，诸如千禧年或大灾难，并不能成为检测我们是否正统的标准，以及彼此相交与合一的条件。我们的重点应放在那些已有共识的问题上，而不应放在那些有分歧的问题上。

(9) 我们在研究末世事件时，应当注重它们的灵性意义及其实际应用。这些教义是我们应当纯洁生活、勤勉服侍并对未来充满盼望的动力。这些事应当成为我们服侍的泉源，而不是成为我们争论的题目。

第二节 死　　亡

当我们探讨末世论时，必须对个人性末世论（individual eschatology）以及宇宙性末世论（cosmic eschatology）作出区分——这些经历一方面与个人的未来有关，另一方面则与人类和整个受造界有关。前者，在他（她）死时，就发生在这人身上。后者，将来则是和宇宙性事件一起发生的，具体说来，就是在基督再来时发生的。

一、死亡的真实性

每个人的将来都要面对一个无可否认的事实，就是死亡是不可避免的。对这一事实，在《希伯来书》9:27 中有一个直接宣告："按着定命，人人都有一死，死后且有审判。"这种思想同样也贯穿在《哥林多前书》15 章中；在这里，我们看到了死亡的普遍性与基督复活的影响。尽管圣经说，死亡已经被战胜了，死亡的毒钩已经除去了（54—56 节）；但是，圣经中却没有任何经文表示，我们不会死去。保罗诚然预见到了自己的死亡（林后 5:1—10；腓 1:19—26）。

376 尽管每一个人至少在理性上都承认死亡的真实性和确定性这一事实；但是，人们却常常心有不甘，不愿意去面对死亡是不可避免的这一事实。在居丧之家，有许多人出于礼貌表明了自己的尊重之后，就尽量远远地避开摆放灵柩的地方。我们动用一整套委婉的言辞，避免承认肉体死亡这一事实。我们不再有墓地，而是代之以公墓或纪念公园。然而，基督徒却会正视死亡的事实以及死亡的不可避免。因此，保罗承认死亡一直都在这个世界上存在着："因为我们这活着的人，是常为耶稣被交于死地，使耶稣的生，在我们这必死的身上显明出来。这样看来，死是在我们身上发动，生却在你们身上发动。"（林后 4:11—12）

二、死亡的本质

然而，到底什么是死亡呢？我们到底该如何来界定死亡呢？圣经中有许多不同经文都谈到了肉体死亡，也就是，我们肉体中生命的终止。譬如，在《马太福音》10:28 中，耶稣就把肉体死亡与肉体和灵魂都死亡作了对比："那杀身体不能

杀灵魂的,不要怕他们。唯有能把身体和灵魂都灭在地狱里的,正要怕他。”圣经中还有几处其他经文谈到了失去 *psychē*(生命)。其中一个例子就是《约翰福音》13:37—38 节:“彼得说:‘主啊,我为什么现在不能跟你去?我愿意为你舍命。’耶稣说:‘你愿意为我舍命吗?’”最后,在《传道书》12:7 中,死亡被称为身体与魂(或作灵)分离:“尘土仍归于地,灵仍归于赐灵的上帝。”在新约圣经中,《雅各书》2:26 中同样也把死亡说成是肉体与灵魂分离。在这些经文中,我们所探讨的是生命从我们熟悉的这种拥有肉体的状态停止了。然而,这并不是我们的存在终止了。按照圣经所述,不应把生命和死亡视为存在或非存在,而应当将其视为两种不同的存在。[5]死亡只不过是过渡到另一种不同的存在状态而已,它并不像某些人认为的那样是一种消灭。

除了肉体死亡以外,圣经中还谈到了灵性死亡和永死。灵性死亡是与上帝的位格隔绝;永死则是这种隔绝成了最终的结局——亦即一个人在他(她)邪恶的状态中永远地失丧了。[6]圣经中明确谈到了一种灵性死亡,即对灵界事物无法作出回应,甚至是对这种刺激完全麻木。这就是保罗在《以弗所书》2:1—2 中所要表达的内容:“你们死在过犯罪恶之中,他叫你们活过来。那时,你们在其中行事为人,随从今世的风俗,顺服空中掌权者的首领,就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵。”另一方面,当《启示录》提到“第二次的死”时(如 21:8),它所说的乃永远的死。第二次的死与通常所说的那种肉体死亡有所区别,而且也是在这一事件之后发生的。我们从《启示录》20:6 中便可以得知,信徒并不会经历到第二次的死亡:“在头一次复活有分的有福了、圣洁了,第二次的死在他们身上没有权柄。他们必作上帝和基督的祭司,并要与基督一同作王一千年。”第二次的死亡是一种无尽的刑罚,也是与上帝的面永远隔绝,也就是一个灵性死亡的人在肉体生命死去时永远失丧的状态成为终局性的。

三、肉体死亡:自然死亡还是非自然死亡

在起初人受造是有死的还是不死的问题上,以及他们若不犯罪是否会死去的问题上,人们一直有很多争论。[7]我们的立场是,肉体死亡并不是人起初状态的一部分。但是,死亡的威胁却一直存在着,以防止他们犯罪,也就是去吃或是摸那棵禁树上的果子(创 3:3)。尽管他们受其威胁的那种死亡必定是一种灵性死亡,但是看起来同样也包括肉体死亡,因为这最初的一对男女被赶出了伊甸 377

园，免得他们再吃生命树上的果子，就永远活着(创 3:22—23)。支持我们立场的另一个实例见于《哥林多前书》第 15 章中，保罗在谈到死亡的时候，至少在某种程度上是指肉体死亡："死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来。"因为肉体死亡乃耶稣从死里复活所对付和战胜的邪恶。因此，这节经文便证明肉体死亡是由人犯罪而来的，它并不属于上帝对人类的初衷。

因为肉体死亡是人犯罪的结果，所以人起初受造时有永活的可能。然而，他们并非本质上是不死的；也就是说，他们并不能因为自己的本质就永远活下去。确切说，假如他们没有犯罪的话，那么他们就有可能吃生命树上的果子，从而得到永恒的生命。从他们可能会死亡这种意义上讲，他们是有死的；而且，当他们犯罪之后，这种潜在性或可能性就变成了现实。我们或许可以说，他们受造是有条件的不死(contingent immortality)。

四、死亡的影响

对不相信基督的人来说，死亡是一种咒诅，一种刑罚，也是一位仇敌。因为尽管死亡并不会导致消灭，或使其不复存在，但是，它却使人与上帝隔绝，并使他失去任何获得永生的机会。对那些相信基督并且已经因此称义的人来说，死亡却有着一种不同的特点。信徒尽管仍要经历肉体死亡，但死亡的咒诅却已经被除去了。因为基督已经为我们受了咒诅，并且死在了十字架上(加 3:13)；所以信徒虽然仍会遭受肉体的死亡，但却不会再经历到它凶恶的权势以及它的咒诅了(参见林前 15:54—57)。

那些不信基督的人虽然确实将死亡看成仇敌，但却并没有从死亡里看到任何积极的东西，而是在恐惧中从死亡面前畏缩了。然而，保罗却能够对死亡抱有一种全然不同的态度，把死亡看成一个已经被征服了的仇敌，从前虽然是仇敌现在却不得不行上帝的旨意。所以，保罗将死亡看成令人喜悦的事，因为死亡要将他带到主的面前。他写信给腓立比人说："照着我所切慕、所盼望的，没有一事叫我羞愧。只要凡事放胆，无论是生是死，总叫基督在我身上照常显大。因我活着就是基督，我死了就有益处。……我正在两难之间，情愿离世与基督同在，因为这是好得无比的。"(腓 1:20—23)

死亡对信徒来说是令人喜悦的事，因为它要把他们带到主的面前。

这里就出现了一个问题：就是为何信徒仍要经历死亡。假如死亡，不管是肉体死亡还是灵性死亡，还是永死，都是罪的刑罚的话，那么，当我们被救拔脱离罪及其最终后果（即永死）时，为何不能同样也脱离这种诅咒的象征事物，亦即肉体死亡呢？假如以诺和以利亚被上帝取走，没有经历死亡的话，为什么这不能成为凡相信基督之人的经历呢？

我们有必要对罪今生的后果及永恒的后果作出区分。我们已经注意到，我们个人所犯诸罪（individual sins）所带来的永恒后果在我们罪得赦免时就被取消了；但是，罪在今生的后果，或至少其中的部分后果仍会继续存在。这并非否认称义的事实，而只是证明上帝不会逆转历史进程。不仅我们个人的罪是这样，而且亚当和夏娃的罪或是全人类的罪都是这样。我们的原罪和本罪所受的审判及罪咎都已经除去，好叫我们的灵性死亡、永死都被除去。但是，我们之所以仍然要经历肉体死亡，是因为它已成为人类存在的条件。现在，死亡已经变成人生的一部分，正如人的出生、成长、受苦一样，最终都是从罪来的。终有一天，罪的一切后果都将被除去，但这一天尚未来到。圣经使用的是一种现实主义方式，它并未否认肉体死亡是普遍的，而是说死对信徒和非信徒有着不同的意义。 378

第三节 居间状态

一、教义中的难题

居间状态（intermediate state）的教义既十分重要，也问题重重。当我们仔细考察这一似乎有些奇怪的教义时，它就愈显重要了。“居间状态”是人死后与复活之间的状态。问题是，在这段时期人到底处于一种什么样的状态？

当有人痛失亲人时，对这一问题有个实际的答案非常重要。有许多牧师或父母都曾被问及这样一个问题：“奶奶现在到什么地方去了？她会和爷爷一起回来吗？她知道我们现在正在做什么吗？”这些问题并不是闲来无事的空想或好奇，对那些提出这一问题的人来说，这些问题有非常重要的意义。对那些晓得这一问题的基督徒来说，这是一个安慰他人的机会。遗憾的是，许多基督徒并不能抓住这一机会，因为他们不知道一种有助益的答复。

许多基督徒之所以发现自己不能有效服侍那些痛失亲人的人，有两个重要

原因。第一个原因就是，圣经中提到居间状态的经文非常少。第二个原因，在神学上围绕这一问题一直有争论。在20世纪之前，正统教会已发展出一套相当一贯的教义。正统教会因为相信某种身体和灵魂二元论，所以主张：人身体中的一部分在其死后仍会存在。其中，非物质性的灵魂仍会以一种有意识的位格形式存活下去，但人的肉体却腐朽掉了。当基督再来时，人的身体要复活并改变形象，与灵魂重新结合。因此，正统派既主张灵魂不朽，也主张身体复活。[8]

然而，自由派的人却抛弃了身体复活的观念，而代之以灵魂不朽的观念。因为那些坚持这种观点的人对将来身体复活并不抱盼望，所以他们也就不会相信基督将带着肉体再来了。[9]新正统派（Neo-orthodoxy）在这个问题上采取了一种颇为不同的观点。新正统派对死后生命的盼望确实在于身体复活，但在这种观点背后，却是认为人是彻底的合一体的一元论；在人死后，并没有一种灵性实体独立于身体之外存在。[10]因此，尽管自由派坚持灵魂不朽的观点，新正统派坚持身体复活的观点，但这两派却有一致之处，就是他们的观点彼此排斥。因此，这是一个非此即彼（either/or）的问题；它们并没有考虑亦此亦彼（both/and）的可能性。

二、当前流行的几种居间状态观

1. 灵魂沉睡说

现在，我们来考察当前流行的几种居间状态观。其中一种在已往享有盛誉的观点被称为“灵魂沉睡说”（soul sleep）。这种观点认为，在人死后和复活前这段时间，灵魂处于一种无意识状态的休眠中。在16世纪，重洗派（Anabaptists）和索齐尼派（Socinians）显然都坚持这种观点。今天，仍坚持相同观点的则是基督复临安息日会（the Seventh-Day Adventists）。然而，就安息日会的例子而言，“灵魂沉睡”这个短语却有些让人误入歧途。[11]安东尼·侯克玛（Anthony Hoekema）指出，这不如说是一种“灵魂灭绝说”（soul-extinction），因为在安息日会看来，379 人死去时并不是沉睡了，而是实际上彻底不存在了，没有任何东西存留下来。[12]侯克玛对安息日会的立场所作的描述正切中其要害，因为我们明白“灵魂”在这里如通常一样，是被当作“人”的同义词使用的。

灵魂沉睡说在很大程度上是基于这样一个事实：圣经中经常使用“睡了”这种比喻来指涉死亡。司提反的死亡便被描述成“睡了”（徒7:60）。保罗注意到，

“大卫在世的时候，遵行了上帝的旨意，就睡了”（徒 13:36）。保罗在《哥林多前书》15 章中就曾四次用到同一个比喻（6、18、20、51 节），而在《帖撒罗尼迦前书》4:13—15 中也曾三次用到了这一比喻。耶稣自己在谈到拉撒路时，说“我们的朋友拉撒路睡了，我去叫醒他”（约 11:11）；随后，便明确指出：他是指拉撒路的死亡（14 节）。对这一比喻的字面理解，便导致这种灵魂沉睡的观念。

那些坚持灵魂沉睡说的人主张，人是一个合一的整体，而并非由不同的部分组成。因此，当人身体的功用停止时，灵魂（亦即整个人）也就不复存在了。在人的肉体死亡后，没有任何东西会仍然存在下去。因此，在灵魂不死和身体复活之间也就不存在任何张力了。这种观点的简洁明了使它颇具吸引力。然而，这里却存在几个难题。

其中一个难题是，圣经中有几处经文提到在人死后和复活前位格性和有意识的存在。其中最详细的比喻是财主和拉撒路的比喻（路 16:19—31）。另一处经文则是耶稣对那位被钉十字架的强盗所说的话：“我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。”（路 23:43）此外，临死的人也谈到要把自己的灵魂交在上帝手里。耶稣自己就曾说道：“父啊，我将我的灵魂交在你手里。”（路 23:46）

第二个难题是，人们得出结论说：圣经中那些把死亡称为睡了的经文就是指人死后和复活前的状态，这种说法是否合理呢。确切说，“睡了”这个词似乎应当理解成生命停止的委婉说法。耶稣用到睡了这一比喻（约 11:11），随后又对其做了解释（14 节），这一点便支持这种解释。假如“睡了”不只是一种比喻，那这一点就需要具体化。

灵魂沉睡说的另一难题就是，附加上了人的本质是合一体的概念难题。假如在人死后的确没有任何东西存在，那么，我们身份的根据又是什么呢？假如人的灵魂，也就是整个人都灭绝了，那复活时又是什么东西复活了呢？我们主张复活的那个人就是死去的那个人到底有何凭据呢？似乎，我们之所以认为复活后的那个人是生前的那个人，是基于复活后的身体，但是，这一点接着又带出了两个难题。那些完全相同的分子又如何聚拢起来，构成复活后的那个人呢？构成生前那个人的那些分子或许已经消灭了，已经形成了新的化合物，或是已经构成了另一个人身体的一部分。与此相关，火葬便提出了一个特别困难的难题。但是，除此以外，根据复活后的身体把生前那个人等同于复活后的人，就是主张人主要是物质性的人，或是肉体的人。因为上述各种原因，我们必须将其作为一种

不恰当的理论予以摒弃。

2. 炼狱说

因为炼狱说(Purgatory)主要是罗马天主教的教导,所以我们有必要对罗马天主教的教理作一整体考察。首先,我们要从人一旦死亡其永恒地位就确定了这一点来入手。那些在邪恶中死去的人立刻便堕入地狱中;在这里,他会立刻认识到自己不可挽回地失丧了。[13]这种惩罚在本质上是永恒的,由意识到失去一切美善之事和实际受苦两个方面构成。人受苦的程度与其邪恶程度成正比,在复活之后则会增强。[14]另一方面,那些所蒙恩典与悔改已然完全的人,亦即那些在死亡时已经完全洁净的人,会直接立刻进入天堂。虽然他们把天堂描述成既是一种状态,也是一种处所,但主要是一种状态。[15]那些尽管处在恩典状态中,却并没有达到灵性完全的人便进入炼狱中。围绕居间状态这一问题,炼狱说构成了传统罗马天主教中最不同寻常也最有趣的特点。约瑟夫·波尔(Joseph Pohle)将它定义成:"炼狱是对那些在今生中背离了上帝的恩典,没有完全摆脱那些可以赦免的罪(venial sins),或尚未完全为自己的过犯付上足够赎价的人的一种暂时的受罚状态。"[16]

380

托马斯·阿奎那论述说,人死之后的洁净是透过惩罚性的受苦来完成的。在今生中,我们可以通过完成那些满足赎价的行为来洁净自己;但是,人死之后,这种方式便不可能了。对那部分我们无法通过今世的行为达到完全清洁状态,我们仍须在来生中进一步得洁净。托马斯·阿奎那说道:"我们之所以处在炼狱中,抑或说某个洁净之所,原因就在于此。"[17]那些仍活在世上的诚实人可以通过三种方式来帮助炼狱中的那些灵魂升入天堂:弥撒、祷告和善功。[18]这三种方法便缩短了达到这一完全果效必须承受的炼狱之苦的时间。当灵魂达到了灵性的完全,不再有任何残留的罪愆时,便得到释放,升入天堂。

罗马天主教会将自己的炼狱说建立在传统和圣经的基础上。过去,有一种古老传统,就是为了死人的益处祷告、做弥撒、行施舍。德尔图良提到为死人举行的周年弥撒,这种实践便暗示炼狱的信仰。[19]他们所诉诸的主要圣经权威是《马加比二书》12:43—45。

> 他(犹大马加比)还从全体部下募集到一笔总额约为两千克银子的捐款,派人送到耶路撒冷,准备赎罪祭。犹大做了这件高尚的事情,因为他相

信死人复活。如果他不相信死人复活，而又为他们祈祷，那将是愚蠢的。在他那坚定而诚实的信念中，上帝的全体信众都会得到美妙的报偿。犹大准备赎罪祭，以便超脱死者的罪恶。

在新约圣经中，被引用最多的经文就是《马太福音》12:32了；在这里耶稣说："凡说话干犯人子的，还可得赦免；唯独说话干犯圣灵的，今世、来世总不得赦免。"罗马天主教的人争论说，这一节经文表明：某些罪（譬如，说话干犯圣灵以外的诸罪）在来世中是可以得到赦免的，这是奥古斯丁[20]还有其他一些教父坚持的一种解释。有些天主教的人同样也引用《哥林多前书》3:15的内容："人的工程若被烧了，他就要受亏损，自己却要得救。虽然得救，乃像从火里经过的一样。"

我们拒绝天主教炼狱说的主要观点，同样也是通常将天主教和新教分别开来的观点。他们引用的重要经文是次经中的经文；而这些经卷，新教则并没有将它们视为圣经正典。而且，从《马太福音》中所作的推论同样也很勉强；这节经文根本没有表明某些罪在来生中是可以赦免的。再者，炼狱说的观念暗示人可以靠行为得救。因为他们认为人可以赎自己的罪，至少某种程度上是这样。然而，这种观念却与圣经中多处清楚的教导相抵触，其中包括《加拉太书》3:1—14和《以弗所书》2:8—9。因此，炼狱说的观念，事实上是任何在死后插入一个遗弃和救赎时期的观念，必须予以摒弃。

3. *立刻复活说*　381

人们提出的一种既新颖又颇有创意的观念是立刻复活说（instant resurrection），或更精确地说是立刻重披荣衣说（instant reclothing）。这是一种对信徒死去时即刻便得到上帝应许的复活身体的信仰。对这种观点最详尽的一种解释见于戴维斯（W. D. Davies）所著《保罗与拉比犹太教》（*Paul and Rabbinic Judaism*）一书中。戴维斯认为，保罗在关于我们复活的问题上持两种不同观点。在《哥林多前书》第15章中，保罗思考的问题是将来身体的复活。然而，在《哥林多后书》第5章中，我们则看到他对这一问题作了更进一步的解释。他在3节中谈到的那种怕脱去今生衣服的恐惧，已经被他在今生和来生都要穿上荣衣的认识所取代了[21]，戴维斯得出结论说，当保罗写《哥林多后书》时，他已经不再相信这种居间状态了。确切地说，人在死亡时，将会存在一种向终末状态转变的居间状态，亦即瞬间接受那属天的身体。

在死亡和复活之间存在一种居间状态；在此期间，信上帝的人要经历上帝的同在；而不信上帝的人则经历不到上帝的同在。

但是，戴维斯解决掉这一难题了吗？他所做的努力有一个前提，就是认为人的本质是一个绝对的合一体。然而，事实上，保罗所持的人论却是这样的：他既坚持将来有身体复活，也坚持人死后有一种脱离身体的存在。这两者彼此并不矛盾，而是同一整体中相辅相成的组成部分。戴维斯的观点并不像他所想象的那样符合圣经；因为保罗在大量经文中，都将我们身体形状的改变和伴随基督再来而来的身体复活联系起来（如腓 3:20—21；帖前 4:16—17）。保罗同样也把基督再来作为我们蒙拯救得荣耀的一个机会（如罗 2:3—16；林前 4:5；帖后 1:5—2:12；提后 4:8）。耶稣自己也强调，将来死人要复活（约 5:25—29）。我们必然得出结论：戴维斯因为把一个错误前提加入了保罗的著作中，所以他解决问题的方法与其说是少有贡献，倒不如说造成了其他困难。

4. 一个可能的解决方案

那么，到底有没有解决与居间状态有关的众多困难的途径，亦即某种将圣经关于身体复活的证据同死亡和复活之间那种明显的存在状态联系起来的途径呢？其中，有以下几个因素是我们必须考虑到的：

1. 约阿希姆·耶利米（Joachim Jeremias）已经指出，新约圣经对地狱（Gehenna，欣嫩子谷）与阴间（Hades）作了区分。阴间是接受那些不义的人供其度过死亡和复活之间这段时期的所在，而地狱则是末日审判中分配给他们的一个承受永刑之地。地狱的痛苦是永远的（可 9:43、48）。再者，在阴间里，那些不敬虔的人是离开肉体而存在；而在地狱中，那复活时合一的身体和灵魂则要被永火所毁灭（可 9:43—48；太 10:28）。这种观点和某些早期教父的观点相抵触，他们认为：所有死了的人不管是义人还是不义的人都要降在阴间（Sheol 或 Hades），即一种阴暗、梦幻般的状态中等候弥赛亚的再来。[22]

2. 圣经中有经文表明，死去的义人并没有降在阴间（太 16:18—19；徒 2:31[引自诗 16:10]）。

3. 确切地说，义人，或至少是他们的灵魂被接到了乐园里面（路 16:

19—31，23：43）。

4. 保罗将离开身体等同于与主同在（林后5：1—10；腓1：19—26）。

根据圣经中的这些内容，我们便可得出结论：信徒在死去时便立刻进入一种蒙祝福的所在和状态中，而那些非信徒则会进入一种悲惨、痛苦、受刑罚的境地。尽管这里的证据并不十分明确，但很有可能，这些地方就是那些信徒和非信徒末日大审判后要去的地方，因为有主的临在（路23：43；林后5：8；腓1：23），看起来就是天堂。然而，尽管居间状态与终末状态可能是同一个地方，但毕竟这种乐园与阴间的经历却并不像最终那么强烈，因为人是处于某种不完全的状态中。 382

这种灵魂脱离身体存在的观念并无任何内在不可靠的地方。人能够在一种物质状态中存在（即有身体的存在），或者是在一种非物质状态中存在（参见边码183—185页）。或许，我们可以用魂（或灵）可以独立于身体之外存在的二元论来思考这一问题。就像一种化合物一样，"身体—灵魂"在某种特定的条件下是可以拆开的（特别是在人死亡的时候），但在其他条件下则是一种有限的统一体。或者说，我们可以用一种存在的不同状态来思考这一问题。正像物质和能量一样，这种物质状态和非物质状态是可以互相转换的。这两个类比都是可行的。保罗·海姆（Paul Helm）[23]、理查德·波提尔（Richard Purtill）[24]还有其他人都已经构建出了一种思想，这种脱离身体的存在既非自相矛盾，也非荒诞不经。所以，我们便可得出结论：圣经教训中这种脱离身体的居间状态，在哲学上是可以立足的。

三、死亡和居间状态教义的含义

1. 人人都有一死，信上帝者与不信者皆然。若非主再来时我们仍然活着，死亡就必要临到我们众人头上。重要的是，我们当严肃对待这一事实，并要过与之相配的生活。

2. 尽管死亡是一大仇敌（上帝起初并未定意叫人死亡），但现在却已经被战胜了，并且被上帝拘禁起来了。因此，我们无需再惧怕死亡，因为死亡的咒诅已经借着耶稣基督受死和复活被除去了。我们之所以能够坦然地面对死亡，是因为我们知道：死亡现在是在服务于基督的旨意，将那些对他有信心的人带到他面前。

3. 在死亡和复活之间有一种居间状态；在此期间，信上帝的人要经历与上帝的同在，而不信的人要经历与上帝的隔绝。尽管这些经历不像末后的状态那样

强烈，但在本质上却是相同的。

4. 在今生和来生中，信徒与上帝相交的基础都是上帝的恩典，而非人的行为。因此，我们无需害怕自己的不完全在进入与上帝完全同在之前还需要某种死后的洁净。

注　释

[1] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*(Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959).

[2] Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning* (New York: Washington Square, 1963), p. 127.

[3] Hal Lindsey, *The Late Great Planet Earth*(Grand Rapids: Zondervan, 1971).

[4] Jürgen Moltmann, *The Theology of Hope*(New York: Harper and Row, 1967).

[5] Louis Berkhof, *Systematic Theology*(Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 668.

[6] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*(Westwood, N. J. :Revell, 1907), p. 982.

[7] E. g. , Augustine, *Anti-Pelagian Writings*, in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 5, ed. Philip Schaff(New York: Scribner, 1902).

[8] James Addison, *Life Beyond Death in the Beliefs of Mankind*(Boston: Houghton Mifflin, 1931), p. 202.

[9] Harry Emerson Fosdick, *The Modern Use of the Bible*(New York: Macmillan, 1933), pp. 98—104.

[10] Emil Brunner, *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation* (Philadelphia: Westminster, 1962), pp. 383—385, 408—414.

[11] *Seventh-Day Adventists Answer Questions on Doctrine* (Washington: Review and Herald, 1957), p. 13.

[12] Anthony Heokema, *The Four Major Cults*(Grand Rapids: Eerdmans, 1963), p. 345.

[13] Joseph Pohle, *Eschatology; or, The Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic Treatise*(St. Louis:B. Herder, 1917), p. 70.

[14] Ibid. , pp. 52—61.

[15] Ibid. , p. 28.

[16] Ibid. , p. 77.

[17] Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles* 4. 91.

[18] Pohle, *Eschatology*, p. 95.

[19] Tertullian, *On Monogamy* 10.

[20] Augustine, *Confessions* 9. 13.

[21] W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*(London: S. P. C. K. , 1955), pp. 317—318.

[22] Joachim Jeremias, γέεννα, in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964—1976), vol. 1, pp. 657—658.

[23] Paul Helm, "A Theory of Disembodied Survival and Re-embodied Exsistence," *Religious Studies*, 14. 1(March 1978): 15—26.

[24] Richard L. Purtill, "The Intelligibility of Disembodied Survival," *Christian Scholar's Review*, 5. 1(1975): 3—22.

第四十章　基督的再来及其结果

383 **本章目标**

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 分辨并描述出从相关圣经经文推论出的基督再来的特点。
2. 根据从圣经中可以获得的材料，分辨并定义身体复活。
3. 通过圣经经文的脉络，分辨并解释末日审判。

本章内容提要

圣经已经勾勒出了基督再来时将会发生的三个特定事件。除了基督再来这一事件本身以外，在末日审判之前，还会发生死人复活的事件。这些事件的目的及其引导过程都唯独处在上帝的护理之下；然而，信徒因认识上帝所存的盼望却会在这些事件发生时得以实现。

本章研究的问题

- 是什么使基督再来的时间不能确定？
- 基督再来的特点是什么，又是什么使这件事如此重要？
- 就身体复活而言，旧约圣经的教导和新约圣经的教导相比有何异同？
- 按照圣经，在末日审判中确切说来会发生什么事呢？
- 对于世俗社会没有任何盼望的主张，你会作出怎样的回应？

本章大纲

基督的再来

这一事件的确定性

再来时间的不确定性

基督再来的特点

亲自降临

带着肉身降临

看得见的降临

不期而至的降临

得胜与荣耀的降临

基督再来的一致性

基督再来的紧迫性

死人复活

圣经中的教导

三一上帝的作为

复活的本质是身体复活

义人和恶人均会复活

末日审判

一个将来的事件

耶稣基督是审判官

审判的对象

审判的根据

审判的终极性

基督再来的含义及其结果

正如我们在本书中所定义的，宇宙性末世论中的重要事件就是基督的再来 384
及后续事件：即从死里复活和末日审判。这些事件构成了这一章的主要内容。

第一节 基督的再来

一、这一事件的确定性

除了对死亡的确定性问题之外，大部分正统神学家都对一条末世论教义达成了共识，这就是基督还要再来。这一点是与末世论分不开的，它将标志着上帝的计划得以成就的开始。

许多处经文都清楚表明，基督要再来。耶稣自己应许说他还要再来。在他就末期时代所做的伟大讲论（太 24—25 章）中，耶稣说道：“人子的兆头要显在天上，地上的万族都要哀哭。他们要看见人子有能力，有大荣耀，驾着天上的云降临。”（24：30）还有在另外几次谈到相同的话题时，耶稣说道“人子降临”（27、37、39、42、44 节）。那一周的稍后，在大祭司该亚法面前，耶稣说道：“然而，我告诉你们：后来你们要看见人子坐在那权能者的右边，驾着天上的云降临。”（太 26：64）尽管《马太福音》记载的这类信息要比其他福音书记载的多；但是，马可、路加、约翰同样也把基督谈论他再来的事记录了下来。譬如，《马可福音》13：26、《路加福音》21：27 的内容，显然是与《马太福音》24：30 平行的经文。而且，约翰还告诉我们说：“我若去为你们预备了地方，就必再来接你们到我那里去；我在那里，叫你们也在那里。”（约 14：3）

除了基督自己的话以外，围绕基督再来的问题，在新约圣经中还有无数直接的宣告。基督再来的信息是使徒所传福音的一部分内容：“所以你们当悔改归正，使你们的罪得以涂抹。这样，那安舒的日子就必从主面前来到，主也必差遣所预定给你们的基督耶稣降临。”（徒 3：19—21）在《帖撒罗尼迦前书》4：15—16 中，保罗非常清晰地直接宣告说：“我们现在照主的话告诉你们一件事：我们这活着还存留到主降临的人，断不能在那已经睡了的人之先，因为主必亲自从天降临，有呼叫的声音和天使长的声音，又有上帝的号吹响。”其他一些直接的宣告还见于《帖撒罗尼迦后书》1：7、10 节以及《提多书》2：13。其他作者同样也提到了基督要再来的信息，诸如《希伯来书》9：28，《雅各书》5：7—8，《彼得前书》1：7、13 节，《彼得后书》1：16，3：4、12 节，《约翰一书》2：28。基督再来的信息实在是新约圣经中传讲最广泛的教导。

385

二、再来时间的不确定性

尽管对基督再来的事实，圣经是用一种非常显著而清楚的方式将其表明出来的；但是，对于再来的时间，却并非如此。虽然上帝已经设定了一个确定的时间，但这一确定的时间却并没有启示出来。耶稣指出，他并不知道自己再来的时间，天使也不知道（可 13：32—33、35；也可参见太 24：36—44）。显然，耶稣在自己升天之前，在回答门徒提出的问题“他是不是要在那时候复兴以色列国”时，他再来的时间也是其中一个问题。对此，他回答说：“父凭着自己的权柄所定的时

候、日期，不是你们可以知道的。”(徒 1:7)耶稣并没有满足门徒们的好奇心；与此相反，却告诉他们要在普天下为他作见证。圣经没有把基督再来的时间启示出来，这就解释了耶稣为什么会反复强调他要突然间降临，还有他们必须因此要警醒谨守的原因(太 24:44、50，25:13；可 13:35)。

三、基督再来的特点

1. 亲自降临

基督的再来是亲自降临，这一点可以通过圣经中的经文得出来。譬如，耶稣说："我就必再来接你们到我那里去；我在那里，叫你们也在那里。"(约 14:3)保罗也曾谈到这件事说："因为主必亲自从天降临。"(帖前 4:16)基督的再来，从本质上讲是亲自降临，这一点没有丝毫疑问。天使在耶稣基督升天时说道："这离开你们被接升天的耶稣，你们见他怎样往天上去，他还要怎样来。"(徒 1:11)这些经文都最终证明了，基督要像自己离开时那样再来。

2. 带着肉身降临

有些人声称，基督再来的应许已经在五旬节通过圣灵的降临应验了。然而，耶稣说："我就常与你们同在，直到这世界的末了。"(太 28:20)他同样也说道："人若爱我，就必遵守我的道，我父也必爱他，并且我们要到他那里去，与他同住。"(约 14:23)有些解经家极其强调用来表示基督再来的希腊语单词 *parousia*。他们通过指出这个单词基本的意思是"临在"，论述说：这个词在用来指"主的再来"时，其效力是基督与我们同在，而不是说他将来某个时间再来。

> **耶稣基督的再来，是基督徒盼望的根据。这一事件将标志着上帝的计划得以成就的开始。**

自五旬节以来，的确从信徒重生的那一刻起，基督就与他们每个人同在，并临在于每个信徒生命中。然而，有几个因素却使我们不能把这种属灵的临在看成是耶稣应许的降临的全部含义。尽管的确 *parousia* 一词基本的意思是"临在"，但它同时也是指降临，而这种意思是新约圣经中最突出的意思。对这一点，我们通过考察该词在上下文中是怎样使用的便可确定下来。进一步讲，新约圣经中还有其他几个单词，尤其是 *apokalypsis* 和 *epiphaneia*，显然是指"来临"。[1]

《使徒行传》1:11 中说道:基督怎样离开,他也要怎样再来;这便表明,他要在肉身中降临。然而,或许最具有说服力的论据,就是在五旬节之后许多关于基督再来的应许(事实上,有些竟是 60 年之后作出的),而且它们仍然把基督的再来放在将来。

3. 看得见的降临

耶和华见证人(Jehovah's Witnesses)主张说,耶稣基督从 1914 年 10 月 1 日起就开始统治全地了。然而,这不是一种看得见的降临,因为耶稣在升天后,并没有一个有形的身体。这甚至也不是一种实实在在的降临,因为基督升天,坐在了宝座上。因此,他的临在从本质上讲是一种无形的影响。[2]

386

想把耶和华见证人对基督再来的观点与圣经中的描述调和起来颇为困难。我们要再次谈到《使徒行传》1:11 的描述:基督怎样被接到了天上,他也要怎样再来,这肯定是看得见的降临,因为这些门徒看见耶稣被接到了天上(9—10 节)。其他关于基督再来的描述也表明,这一点将是很显著的。譬如,《马太福音》24:30 中说道:"他们要看见人子有能力,有大荣耀,驾着天上的云降临。"

4. 不期而至的降临

尽管在基督再来之前会有一些征兆出现:譬如行毁灭可憎的事(太 24:15)、大灾难(21 节)、日头变黑(29 节);但是,这些却并不表明基督再来的确切时间。因此,基督的降临对很多人来说会是不期而至的。耶稣的教训便表明,因为他再来前要耽延很长一段时间,所以有些人就会漫不经心(太 25:1—13;参见彼后 3:3—4)。然而,当基督最终再来时,它会是如此地突然,以致人们没有丝毫时间来准备(太 25:8—10)。正如伯克富指出的那样:"圣经明确地表示,人们对基督再来的惊诧程度,是与他们的警醒程度成反比的。"[3]

5. 得胜与荣耀的降临

对基督再次降临的各种描述都表明了这次降临的荣耀特征,这与基督在第一次降临时的那种卑微、谦恭的情形形成了鲜明对比。他要驾着天上的云彩、大有能力、大有荣耀地降临(太 24:30;可 13:26;路 21:27)。有天使相随,也有天使长在前传令(帖前 4:16)。他要坐在自己的宝座上审判万民(太 25:31、46)。对这种情形颇具讽刺意味的是,那位在地上时受人审判的主在他再次降临时却要审判万民。显然,他是全然得胜的主和荣耀的主。

四、基督再来的一致性

一个很大且颇具影响力的保守派基督徒团体教导人们说，基督的再来实际上会分成两个阶段发生。这两个阶段就是“被提”(the rapture)和“显现”(the revelation)，或是“基督为着圣徒降临”(coming for)以及“基督同着圣徒降临”(coming with)。这两个事件被大灾难分开；一般认为，大灾难大约有 7 年之久。持这种观点的人，通常会被称为“灾前派”(pretribulationists)，他们当中大多数人是“时代论者”(dispensationalists)。

圣徒被提，或者说“基督为着圣徒降临”，乃是隐秘的事件；除了教会外，不会有任何人注意到这一事件。因为它是在大灾难之前发生；所以，在基督再来前，也就没有任何预言非要首先应验不可。因此，“被提”是可以在任何时间发生的，若是用通常的话说，就是迫在眉睫的。它会救拔教会脱离大灾难的苦难。在七年灾难结束之后，基督会带着自己的教会在极大的胜利中再来。这次降临是显而易见的、荣耀的降临，普天下的人都能认出它来。[4]随后，基督就会在地上建立起自己的千禧年国度。

与这种灾前论不同，关于基督再来的另一种观点认为，这是一次性发生、一致的事件。他们认为，所有关于基督再来的预言都是指同一事件，而灾前派的人则把某些预言称为“被提”，把另一些预言称为“显现”。[5]

我们应当如何来解决这一问题呢？基督再来到底是一次性的，还是分成两个阶段呢？尽管有无数因素会对我们下一章所要讨论的这个问题产生影响，但其中有一个关键性因素却是我们现在必须探讨的。这个问题与用来指基督再来的语汇有关。用来指基督再来的语汇有三个 *parousia*，*apokalypsis* 以及 *epiphaneia*。灾前论者主张 *parousia* 是指信徒“被提”，亦即耶稣基督再来的第一阶段，也是信徒得救脱离这个世界的蒙福盼望所在。另外两个词语，是指在大灾难结束时，基督与众圣徒一同降临。

387

然而，当我们仔细考察之后就会发现，用来指基督再来的词并不支持灾前论者作出的划分。譬如，《帖撒罗尼迦前书》4：15—17 中的 *parousia* 一词用来指其中的一次事件，难以理解为信徒“被提”：“我们现在照主的话告诉你们一件事：我们这活着还存留到主降临(*parousia*)的人，断不能在那已经睡了的人之先，因为主必亲自从天降临，有呼叫的声音和天使长的声音，又有上帝的号吹响；那在基督里死了的人必先复活。以后我们这活着还存留的人必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇。

这样，我们就要和主永远同在。”正像乔治·赖德所说的那样：“要想从这些经节中找到基督隐秘的再来，是件颇为困难的事”。[6]此外，*parousia* 也被用于《帖撒罗尼迦后书》2:8 中。在这里，我们看到，在大灾难之后，基督要借着亲自降临在众人面前公开灭绝那不法之人，就是那敌基督。再者，耶稣也说到了 *parousia*：“闪电从东边发出，直照到西边；人子降临，也要这样。”（太 24:27）[7]

其他两个单词也不适合灾前论。尽管人们臆测说是 *parousia* 而不是 *apokalypsis* 和 *epiphaneia* 才是教会等候的那蒙福的盼望；但是，保罗在看到自己的读者在真知识上得以丰富“等候我们的主耶稣基督显现(*apokalypsis*)”时，却充满了感恩（林前 1:7；也可参见帖后 1:6—7）。彼得论到信徒与“主的显现”(*apokalypsis*)相关联的喜乐和奖赏时说道：“倒要欢喜。因为你们是与基督一同受苦，使你们在他荣耀显现的时候，也可以欢喜快乐。”（彼前 4:13）这处经文（还有 1:7 节及 1:13）表明，彼得致信的那些信徒在基督“显现”(*apokalypsis*)时，会得到荣耀和尊贵。然而，按照灾前论的观点，在基督再来(*parousia*)时，教会就已经得到了自己的奖赏。

最后，保罗同样也把 *epiphaneia* 说成是信徒盼望的目标。他写信给提多，让信徒要过敬虔的生活：“等候所盼望的福，并等候至大的上帝和我们救主耶稣基督的荣耀显现(*epiphaneia*)。”（多 2:13）*epiphaneia* 相似的用法还可以在《提摩太前书》6:14 以及《提摩太后书》4:8 中看到。我们可以得出结论说，使用不同的词语并不表明，基督再来会有两个阶段。确切地说，这些词可以交替使用，就明确地表明只有一次降临。

五、基督再来的紧迫性

我们必须探讨的另一个问题，就是基督的再来是否迫在眉睫。它是会随时发生呢，还是说在此之前有某些预言必须先要应验呢？

有些基督徒，尤其是坚持基督在大灾难之前会为圣徒的缘故降临的基督徒，都相信基督再来会随时发生。按照这种观点，我们必须随时做好准备，免得我们会被抓个措手不及。通常有以下几种论点支持这一立场：

1. 耶稣劝勉自己的门徒要准备好迎接他再来，因为他们不知道这件事何时发生（太 24—25 章）。假如在基督再来前有些事必然会发生的话，譬如大灾难；那么，基督说这时候没有人知道，就很难让人理解了。因为我们至少会知道，在那些事还没有发生前，基督再来的事不会发生。[8]

2. 圣经中反复强调我们要迫切等候，因为主再来的事已经近了。有许多经文（如罗 8:19—25；林前 1:7；腓 4:5；多 2:13；雅 5:8—9；犹 21）都表明基督的降临会很快发生，或许会随时发生。[9]

3. 保罗说，我们要等候所盼望的福（多 2:13），这里必须有一个前提：在上帝的计划中随后的事件是主的降临。倘若下一个步骤是大灾难的话，那我们就难以有什么盼望和期待了。与此相反，我们的反应就将会是恐惧和忧虑。既然在上帝的时间表中，主的再来是下一个步骤，那么，质问它为何不能在某时发生就没有任何道理。[10]

388

然而，当我们仔细考查时就会发现，这些论据都不是完全有说服力的。基督命令我们要警醒等候他的降临，并警告说他会在人们意想不到时，在没有任何明显征兆时再来，这是否就一定意味着说他的再来迫在眉睫呢？这一预言到现在已经有两千年之久。尽管我们并不知道这样的耽延会有多久，因此也就不知道基督降临的准确时间，但是，我们却知道，时候还没有到。我们不知道主的再临何时发生，并不妨碍我们知道何时它不会发生。

再者，耶稣说这话的当时并没有明确表示他的再来是迫在眉睫的。他至少用了三个比喻来表达这种观点（贵胄到远方去，路 19:11—27；聪明的和愚拙的童女，太 25:5；才干的比喻，太 25:19）：会有一段耽延的时间。同样，在仆人的比喻（太 24:45—51）中也有一段时间来显明他们的品格。另外，某些事情在他再来前也会显明出来；彼得会变得又老又衰弱（约 21:18）、福音会传给万民（太 24:14），并且圣殿要被毁。他说"务要警醒"、"那时辰你们不知道"，与一段时间的耽延以使某些事件发生并非不一致。

这并不是说，我们认为主来的日子迫在眉睫有何不妥之处。然而，迫在眉睫的是围绕基督再来的各样事件的综合，而不是这一单个事件本身。或许，我们应当把这种综合形势称为"迫在眉睫"（imminent），而把基督的再来看成是"近了"（impending）。

第二节　死人复活

基督再来的重要结果，若是从个人性末世论观点来看，就是死人复活。这是

信徒在面临死亡时盼望的根基所在。尽管死是不可避免的，但信徒可以预见从死亡的权势下被拯救出来。

一、圣经中的教导

圣经明确应许信徒要从死里复活。旧约圣经告诉了我们几处直接的宣告，第一处经文是《以赛亚书》26:19:“死人要复活，尸首要兴起。睡在尘埃的啊，要醒起歌唱！因你的甘露好像菜蔬上的甘露，地也要交出死人来。”《但以理书》12:2也教导人们说，不管是信徒还是不信的恶人，都要从死里复活:“睡在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受羞辱、永远被憎恶的。”这种关于复活的观念，在《以西结书》37:12—14中也有教导。

除了这些直接的陈述以外，旧约圣经也暗示:我们可以盼望蒙上帝拯救脱离死亡和阴间。譬如，《诗篇》49:15便说:“只是上帝必救赎我的灵魂脱离阴间的权柄，因他必收纳我。”尽管这段经文中并没有提到身体，但其中却有这样一种盼望:这种在阴间中不完全的存在，并不是我们最终的状态。《诗篇》17:15中谈到我们在上帝的临在中醒来。

尽管我们必须小心谨慎，不要将太多新约圣经中的启示读入旧约圣经；但重要的是，耶稣和新约圣经的作者都主张:旧约圣经教导人们关于死人复活的教训。当耶稣被撒都该人，也就是那些否定死人复活的人质问时，他就指责他们对圣经知识以及上帝的能力毫无所知(可12:24)；而且，接下来就根据旧约圣经来讲论死人复活:“论到死人复活，你们没有念过摩西的书，荆棘篇上所载的吗？上帝对摩西说:‘我是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝。’上帝不是死人的上帝，乃活人的上帝。你们是大错了。”彼得(徒2:24—32)和保罗(徒13:32—37)都把《诗篇》16:10看成是对耶稣从死里复活的描述。《希伯来书》11:19中说到，亚伯拉罕相信上帝有权柄叫人从死里复活。

389

当然，新约圣经对死人复活的事教导得更加清楚。约翰记载下来耶稣基督几次直接谈到死人复活的情形。其中有一处最清楚的宣告，是在《约翰福音》第5章中:“我实实在在地告诉你们:时候将到，现在就是了，死人要听见上帝儿子的声音，听见的人就要活了……你们不要把这事看作希奇，时候要到，凡在坟墓里的，都要听见他的声音，就出来。行善的复活得生，作恶的复活定罪。”(25节、28—29节)关于死人复活的其他宣告，也可以从《约翰福音》6:39—40、44、54

中，以及对拉撒路从死里复活的描述中看到(约 11 章，尤其是 24—25 节)。

新约圣经中的书信，同样也为死人复活作了见证。保罗明确地相信并教导人们将来要有身体复活。最著名的经文见于《哥林多前书》第 15 章，在这里，保罗详细地探讨了死人复活。在 51 节和 52 节中，保罗特别提出了这一教训："我如今把一件奥秘的事告诉你们，我们不是都要睡觉，乃是都要改变，就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候；因号筒要响，死人要复活，成为不朽坏的，我们也要改变。"《帖撒罗尼迦前书》4:13—16 及《哥林多后书》5:1—10 中也有对死人复活的明确教导。而且，当保罗在公会里受审的时候，还因以下一段话在法利赛人和撒都该人之间制造了争论："弟兄们，我是法利赛人，也是法利赛人的子孙。我现在受审问，是为盼望死人复活"(徒 23:6)。在腓力斯面前，保罗也作了相似的宣告(徒 24:21)。约翰也宣告了死人复活的教义(启 20:4—6，13)。

二、三一上帝的作为

三一上帝中的每一个位格都参与了信徒从死里复活的作为。保罗告诉我们说，上帝要通过圣灵的作为叫相信他的人从死里复活(罗 8:11)。而且，在基督的复活与信徒普遍的复活之间有一种特殊联系；对于这一点，保罗在《哥林多前书》15:12—14 中作了特别的强调："既传基督是从死里复活了，怎么在你们中间有人说没有死人复活的事呢？若没有死人复活的事，基督也就没有复活了。若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然！"在《歌罗西书》1:18 中，保罗把耶稣称为"他是元始，是从死里首先复生的。"在《启示录》1:5 中，约翰同样把耶稣称为"从死里首先复活的"。这种表达方式与其说是指耶稣是从死里首先复活的，不如说更像是指他超越于这一群人之上(参见西 1:15，"是首生的，在一切被造的以先")。基督从死里复活是信徒盼望和相信的基础(帖前 4:14)。

三、复活的本质是身体复活

在新约圣经中，有好几处经文宣告了人的身体要从死里复活。其中一处就是《罗马书》8:11："然而叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必借着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。"(也可参见腓 3:20—21)在论述复活的那一章经文，也就是《哥林多前书》第 15 章中，保罗说道："所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。若有血气的身体，也必有灵性

的身体。”(44 节)保罗同样也澄清，那种认为死人复活已经发生了的观点，也就是说，认为复活是以一种灵性复活形式出现的观点与身体仍然躺在坟墓里的事实不符合，这样的观点是异端。保罗在对许米乃和腓理徒的观点定罪后，便提出了这种观念：“他们偏离了真道，说复活的事已过，就败坏好些人的信心。”(提后 2:18)

390 另外，对于身体复活是复活的本质这一点，圣经中还有推论出来或是间接的证据。圣经把信徒得蒙救赎说成是包括了身体得赎，而并不仅仅是灵魂得救(罗 8:22—23)。在《哥林多前书》6:12—20 中，保罗便指出了身体所具有的灵性意义。我们的身体是基督的肢体(15 节)。我们的身体是圣灵的殿(19 节)。“身子不是为淫乱，乃是为主；主也是为身子。”(13 节)鉴于这段经文中所强调的是身体，所以紧接这一表述之后的显然是一个关于身体复活的论述：“并且上帝已经叫主复活，也要用自己的能力叫我们复活。”(14 节)整段经文的结论就是：“因为你们是重价买来的。所以要在你们的身子上荣耀上帝。”(20 节)

当基督再来时，我们原来的身体都要复活，并要改变形状；我们人的形象将得以保留下来，也要得着荣耀。

另一处关于复活乃身体复活的间接论述，就是耶稣的复活在本质上是身体复活。当耶稣向自己的门徒显现时，他们就都害怕，以为自己看到魂了。于是，耶稣就向他们说话，安慰他们：“你们为什么愁烦？为什么心里起疑念呢？你们看我的手，我的脚，就知道实在是我了。摸我看看！魂无骨无肉，你们看，我是有的。”(路 24:38—39；也可参见约 20:27)埋葬基督的坟墓是空的，而且那些反对基督的人也不能拿出他的身体来，这一事实就是复活乃是身体复活的进一步证明。正像我们已经指出的那样，这种存在于耶稣复活和信徒复活间的特殊关系，便证明我们的复活是身体复活。

我们复活后的身体会与我们原来的身体有联系，也是从我们原来的身体中来的。但是，这却并不仅仅是我们原来身体的复活。确切地说，将来必要发生形象上的改变(transformation)，或身体上的改变(metamorphosis)。在这里有一个类比，就是原木和树桩的类比。尽管原来树木的年轮都得以保存了下来，但它们的构成却完全不同了。我们之所以在理解这一问题时会有困难，是因为我们并不能完全知道身体复活确切的本质到底如何。然而，看起来，它同时仍保留着人

的形象，并使这一形象得着荣耀。那时，我们就完全没有我们活在地上所有的那些不完全和缺乏了。

四、义人和恶人均会复活

圣经中谈到从死里复活的经文大部分是关于信徒复活的。《以赛亚书》26:9中说道：我们将来复活的样式是一种奖赏。耶稣把复活说成是“义人复活”（路14:14；可以参见20:35）。在《腓立比书》3:11中，保罗自己的心愿和盼望就是“或者我也得以从死里复活”。不管是在同观福音中，还是在保罗书信中，都没有提到那些不信的人将来会从死里复活。

另一方面，圣经中也有大量经文提到不信者的复活。《但以理书》12:2中说：“睡在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受羞辱、永远被憎恶的。”约翰也提到了耶稣所说的一句类似的话：“你们不要把这事看作希奇。时候要到，凡在坟墓里的，都要听见他的声音，就出来。行善的复活得生，作恶的复活定罪。”（约5:28—29）保罗在腓力斯面前为自己辩护时，说道：“但有一件事，我向你承认，就是他们所称为异端的道，我正按着那道侍奉我祖宗的上帝，又信合乎律法的和先知书上一切所记载的，并且靠着上帝，盼望死人，无论善恶，都要复活，就是他们自己也有这个盼望。”（徒24:14—15）因为那些信的人和不信的人在末日审判中都要出现，并且都要接受审判；所以，我们就可以得出结论说：两种人都要复活，这是必不可少的。至于他们是同时复活，还是在不同时间复活，我们将在随后的章节中进行探讨。

第三节　末日审判

基督的再来也会带来末日审判。对许多人来说，这将是一种极为可怕的景象；而且，对那些背叛基督的人来说也是如此，他们必要因此受审判，归入那些不义之人当中。然而，对那些在基督里的人来说，这是他们盼望的事，因为这审判必要辩明他们的生命。当我们考察末日审判时，我们应当心里牢记，这审判并不是为了确定我们的灵性状况或地位，因为这些事上帝早已知道了。不如说，这审判是要将我们的状况显露在众人面前。[11]

391

一、一个将来的事件

将来，必有末日审判。当然，在某些情况下，上帝已经将他的审判彰显，正像他将义人以诺和以利亚取去与他同在，又差了那灭命的洪水泛滥在地上（见创6—7），并击杀亚拿尼亚和撒非喇一样（徒 5:1—11）。在这些人当中，弗里德里希·谢林（Friedrich Schelling）便主张说，这个世界的历史就是对这个世界的审判，换句话说，在历史上出现的这些事件实际上是对这个世界的审判。然而，这并非圣经记述的全部。将来，有一个确定的事件必将发生。在《马太福音》11:24中，耶稣就此作了暗示说："但我告诉你们：当审判的日子，所多玛所受的，比你还容易受呢。"在另一个场合中，耶稣还明确谈到这一审判将来要和死人复活联系在一起（约 5:27—29）。在《马太福音》25:31—46 中，有一幅对这次审判的更为详尽的图画。《希伯来书》的作者既清楚又直截了当地论到了这个问题："按着定命，人人都有一死，死后且有审判。"（来 9:27）此外，还有其他清楚论及此事的经文，诸如《使徒行传》17:31，24:25；《罗马书》2:5；《希伯来书》10:27；《彼得后书》3:7 以及《启示录》20:11—15。

圣经明确指出，在基督再来之后必有审判。耶稣说道："人子要在他父的荣耀里，同着众使者降临，那时候，他要照各人的行为报应各人。"（太 16:27）这种观念同样也见于《马太福音》13:37—43，24:29—35，25:31—46 以及《哥林多前书》4:5。

二、耶稣基督是审判官

耶稣把自己描绘成将来要坐在荣耀的宝座上审判万民（太 25:31—33）。尽管《希伯来书》12:23 把上帝说成审判者；但是，从另外几处经文中，我们就可以明确看到：上帝已经把自己审判的权柄交给了圣子。耶稣曾经亲自说道："父不审判什么人，乃将审判的事全交与子……并且因为他是人子，就赐给他行审判的权柄。"（约 5:22、27，亦见徒 10:42）保罗曾写信给哥林多教会说道："因为我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报。"（林后 5:10）保罗在《提摩太后书》4:1 中也说道，基督要审判活人、死人。

尽管圣经并未告诉我们具体的细节，但显然众信徒都会在这次审判上有份。在《马太福音》19:28，以及《路加福音》22:28—30 中，耶稣基督都提到了门徒要审判以色列的十二个支派。圣经也告诉我们，众信徒必要坐在宝座上审判这世界（林前 6:2—3；启 3:21；20:4）。

三、审判的对象

所有人都要受审判(太 25:32;林后 5:10;来 9:27)。保罗警告说:“我们都要站在上帝的台前。”(罗 14:10)所有的奥秘都必显明出来;所有已经发生的事都要被评估。有些人质疑其中是否包括信徒的罪,这一点似乎没有必要,因为信徒已经被称为义了。但是,这些关于鉴察罪的经文却到处都是。伯克富在这一问题上的观点或许是正确的:“圣经引导我们相信这事(信徒的罪)必要显明出来,尽管这些罪当然会以一种得了赦免的形式显明出来。”[12]

此外,恶天使在这时候必要受审判。对此,彼得写道:“就是天使犯了罪,上帝也没有宽容,曾把他们丢在地狱(*tartarus*),交在黑暗坑中,等候审判。”(彼后 2:4)《犹大书》6 节作了几乎相同的陈述。另一方面,良善的天使借着召聚凡受审判之人,在这审判上有份。 392

四、审判的根据

那些来到审判台前的人,都要照着他们今世的生活受审判。[13]保罗说,我们所有人都要来到上帝的审判台前,“叫各人按着本身所行的,或善或恶受报”(林后 5:10)。耶稣说,当复活时所有人“来到台前①,行善的复活得生,作恶的复活定罪”(约 5:29)。尽管有人会从《马太福音》25:31—46 推论说:是人的善行造成了这种不同;但是,耶稣却指出,那自称行善的人,还有那些表面上行善的人,都要被斥退(太 7:21—23)。

评估人行为的标准乃上帝显明的旨意。耶稣说:“弃绝我、不领受我话的人,有审判他的,就是我所讲的道在末日要审判他。”(约 12:48)即便是那些从未明确听到律法的人,也要受审判:“凡没有律法犯了罪的,也必不按律法灭亡;凡在律法以下犯了罪的,也必按律法受审判。”(罗 2:12)

五、审判的终结性

这审判一旦结束,就要存到永远,且不可逆转。义人和不敬虔之人都必被送到他们各自不同的去处。圣经丝毫没有暗示说,这种审判是可以改变的。耶稣总结末日

---

① 按英文直译,中文和合本圣经中无此句。——译者注

审判的教训说:“这些人,要往永刑里去;那些义人,要往永生里去。”(太 25:46)

第四节 基督再来的含义及其结果

1. 历史不会自己前进,而是要在上帝的指引下走向终结。他的旨意最终必要实现。

2. 我们作为信徒,在等候主确实的再来时,应当警醒并要做工。

3. 我们在地上的身体必要改变,成为一个更加美好的身体。我们现在所经历的一切不完全都必要消失;我们永恒的身体将不再有伤痛、疾病或死亡。

4. 时候要到,公义必得伸张,邪恶终将受罚;信与不信,都必得着相应的报应。

5. 因着基督必要再来以及其后审判的终结性,所以我们当照着上帝的旨意去行事。

注 释

[1] George E. Ladd, *The Blessed Hope*(Grand Rapids: Eerdmans, 1956), pp. 65—70.

[2] *Let God Be True*(Brooklyn: Watchtower Bible and Tract Society, 1952), p. 141.

[3] Louis Berkhof, *Systematic Theology*(Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 706.

[4] John F. Walvoord, *The Return of the Lord*(Findlay, Ohio: Dunham, 1955), pp. 52—53.

[5] Ladd, *Blessed Hope*, p. 67

[6] Ibid. , p. 63.

[7] Ibid.

[8] J. Barton Payne, *The Imminent Appearing of Christ*(Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 86.

[9] Ibid. , pp. 95—103.

[10] Walvoord, *Return of the Lord*, p. 51.

[11] Gottlob Schrenk, *δικαιοσύνη* in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964—1976). vol. 2. p. 207.

[12] Berkhof, *Systematic Theology*. p. 732.

[13] Floyd V. Filson, “The Second Epistle to the Corinthians” in *The Interpreter's Bible*, ed. George A. Buttrick(Nashville: Abingdon, 1978), vol. 10, p. 332.

第四十一章　千禧年观和大灾难观

393

本章目标

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 分辨并描述与末期有关的三种千禧年观。
2. 对三种千禧年观作出评价，并选出一种与圣经教导最相近的观点。
3. 分辨并描述两种大灾难观，并就人们对大灾难的思考进行简单的讨论。
4. 分析并评价这些大灾难观，并就哪种大灾难观最接近圣经教导作出判断。

本章内容提要

千禧年是指耶稣基督在地上的统治。围绕末期的问题，人们已经提出了三种主要的千禧年观。其中，有一种无千禧年观采取的立场是，将来没有基督在地上作王统治的时期。后千禧年观则把千禧年视为基督再来前渐渐展开的过程。最后一种观点，即前千禧年观认为，基督再来是在千禧年之前。这种前千禧年观已经在大灾难及教会作用的问题上引起争论。那些支持灾前论观点的人认为，基督会在地上出现大灾难之前便将教会“提走”。与此相反的是灾后论，这种观点主张说，基督的再来将出现在大灾难之后。

本章研究的问题

- 围绕末期的问题，迄今出现了哪三种千禧年观，它们之间又有怎样的不同？
- 我们到底可以找出什么证据，来支持关于末期的前千禧年观呢？
- 对前千禧年论中各种灾难论进行比较和对照。
- 灾后论有哪些特点使它比其他观点更有吸引力？
- 你如何描述自己对千禧年观的研究方法？

本章大纲

千禧年观

后千禧年论

前千禧年论

无千禧年论

问题的解决

灾难观

灾前论

灾后论

几种立场的调和

问题的解决

394 历年来，基督教神学中围绕基督再来与某些特定事件的时间关系问题，一直都有相当多的讨论。具体而言，这一讨论涉及以下两个主要的问题：(1)是否会有千禧年(millennium)，亦即耶稣基督在地上的统治。若是有的话，那么基督的再来是在这个时期之前，还是在它之后。那种认为没有基督在地上的统治的观点，被称为无千禧年观(amillennialism)。那种认为基督再来将会开启一个千禧年的观点，被称为前千禧年观(premillennialism)。那种认为基督再来将会终结千禧年的观点，则被称为后千禧年观(postmillennialism)。(2)基督是在大灾难(tribulation)发生之前再来，将教会从这个世界中提走(灾前论，pretribulationism)呢，还是要在灾难之后再来(灾后论，posttribulationism)呢？第二个问题主要见于前千禧年派的观点中。我们将首先讨论各种千禧年观，随后再讨论大灾难观。

第一节 千禧年观

一、后千禧年论

后千禧年论是基于相信传福音的工作会获得大大成功，乃至使整个世界都要归向基督。基督要在人内心作王，他的王权完全、普遍各处。那时候，“愿你的

旨意行在地上，如同行在天上”的祈愿就会实现。和平终将实现，邪恶终将被彻底除去。当福音已完全发挥效力，基督就会再来。从根本上讲，后千禧年论乃是一种乐观主义的观点。

因此，后千禧年论在教会看似要胜利征服世界时便最流行。尽管这种观点在 4 世纪时就已被提科纽斯(Tyconius)提出，并被奥古斯丁采纳，但它特别受到人们欢迎却是在 19 世纪后期。我们应当注意到，这一时期，不仅是一个人们关注社会状况与社会状况不断进步的时代，同样也是一个传教大有果效的时代。因此，人们有理由相信基督教会很快传遍这个世界。

正像我们主张的那样，后千禧年论主要的教义就是福音的成功传播。这种观念是建立在圣经中的几段经文基础上。在旧约圣经中，诸如《诗篇》47 篇、72 篇和 100 篇，《以赛亚书》45:22—25，《何西阿书》2:23，都明确地表明万邦都要归向上帝。除此之外，耶稣在几种场合下说道：在他再来之前，福音要传遍整个世界(参见太 24:14)。只要大使命(太 28:18—20)是按照他的权威传讲的，那福音就注定会胜利。通常来说，传福音的观念也会涉及一种对社会状况的改变，这是大量听道的人归信后产生的自然结果。在某些情况下，信仰在国度拓展中已经带有了某种更为世俗化的形式，以致人们会把社会变革而不是个人归信看成国度的标志。自由派因为注重社会变革，所以，就他们主张的千禧年观而言，通常都是后千禧年论者。但是，这绝不是说所有后千禧年论者都是自由派。他们当中有许多人看到，归信的人数是前所未有的，随之而来的就是人类变成一个由重生的人所组成的集体。[1]

395

在后千禧年论的思想中，上帝之国被视为一种临在的事实，是此世的、当下的，而并非将来天国中的一种范畴(参见图 7)。耶稣在《马太福音》13 章中的比喻便为我们提供了这一国度的实质。它就像面酵一样，虽然发势缓慢，但终必遍布全团。天国的增长是广泛的(它要拓展到整个世界)，也是强烈的(它要统治这世界)。天国增长的势头是如此之缓，乃至人无法注意到千禧年的开始。天国发展的过程也并不一致；实际上，天国的未来完全有可能是以一系列危机开始的。后千禧年论者能接受那些看似挫折的东西，因为他们相信福音最终必要得胜。[2]

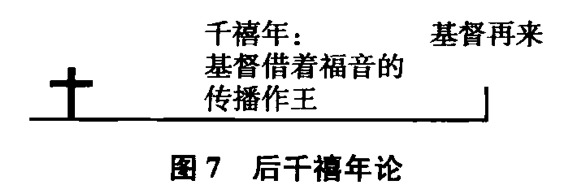


图 7　后千禧年论

在后千禧年论者看来，千禧年将是一段漫长的时期，并不一定是字面所说的一千年。实际上，这种后千禧年论观点常常是建立在《启示录》20 章而非其他经文基础上的。在这里，圣经提到了一个千年期和两次复活。这一国度的降临是缓慢的，如此就使千禧年的长度难以计算。其中的要点是，千禧年是一段漫长的时期，在此期间基督虽然并未有形地临在地上，却要在地上作王。这里将后千禧年论同其他千禧年论区别开来的一个根本特色是：它期盼在基督再来前情况会变得越来越好，而不是越来越糟。所以，从根本上讲，这是一种乐观主义观点。因此，它在 20 世纪受到了人们的冷遇。那些信仰坚定的后千禧年论者将 21 世纪令人忧伤的情形仅仅视为这一国度拓展过程中暂时的挫折。他们表示，我们离基督再来并不像我们想象的那么迫近。然而，情况已经表明，这种观点对大批神学家、牧师及平信徒则显得没有说服力。[3]

二、前千禧年论

前千禧年论相信，耶稣基督要在地上作王近一千年（或至少是相当长的一段时间）。与后千禧年论不同，前千禧年论认为基督在这段时间是有形的临在。它相信：基督会亲自再来且是带着身体再来，开创这一千禧年期。若情况如此，那么千禧年就应视为一种仍处在将来的时期（参见图 8）。

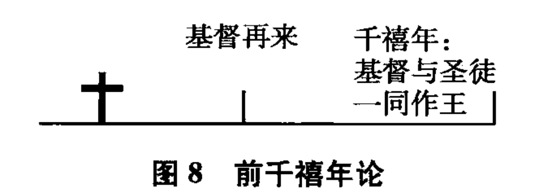


图 8　前千禧年论

前千禧年论在教会史上的前三个世纪中是占据统治地位的观点。这段时期的大部分千禧年论者常常被称为“千年论者”（chiliasm），这个词是从一个希腊语表示“千”的单词衍生出来的，有一种相当强烈的直觉味道。千禧年必将是一个极其丰富、多产的时期，是一个全地要更新、荣耀的耶路撒冷要建立起来的时期。[4]在中世纪，前千禧年论思想则变得相当稀少。

396

大约 19 世纪中期，前千禧年论开始在保守派群体中受到欢迎。之所以出现这种情形，一定程度上是由于这一个事实：即自由派所持的千禧年观都是后千禧年论，某些保守派人士则把任何与自由派联系在一起的东西都视为怀疑的对象。日益增长的时代论解经思想和末世论思想一样也使前千禧年论受到欢迎。在保

守的浸信会、五旬节派及独立的基要派教会中，这种观点尤其被人们所看重。

他们用来支持前千禧年论的关键经文就是《启示录》20：4—6：

> 我又看见几个宝座，也有坐在上面的，并有审判的权柄赐给他们。我又看见那些因为给耶稣作见证、并为上帝之道被斩者的灵魂，和那没有拜过兽与兽像，也没有在额上和手上受过他印记之人的灵魂，他们都复活了，与基督一同作王一千年。这是头一次的复活。其余的死人还没有复活，直等那一千年完了。在头一次复活有分的，有福了、圣洁了。第二次的死在他们身上没有权柄。他们必作上帝和基督的祭司，并要与基督一同作王一千年。

前千禧年论者将这段经文视为关于千年期和两次复活的证据，一次复活是在千年期的开始，而另一次复活则是在千年期的结束。前千禧年论者主张说，对这段经文作字面和一贯的解释。因为圣经使用了同一个单词 *ezēsan*（“复活”）来指两次复活，所以它们必然是同一种复活。无千禧年论者，抑或就这一问题而言同样也包括后千禧年论者，都不得不主张这是两次不同的复活。这种通常的解释认为：第一次复活是灵性复活，亦即重生；第二次复活是一种字面上的、有形或身体的复活。因此，那些经历了第一次复活的人，同样也会经历第二次复活。然而，前千禧年论者却拒不接受这种解释，认为它是站不住脚的。乔治·赖德说：假如 *ezēsan* 在第 5 节中是指身体复活的话，那么在第 4 节中它同样也是指身体复活；假如情形不是这样的话，那“我们就失去了对解经的控制”[5]。

当然，上下文确实能改变词汇的意思。然而，在这个例子中，圣经两次用到“*ezēsan*”却是一起出现的。所以，我们在这里看到的是两次同样的复活，其中涉及的是以一千年为间隔的两群不同的人。从上下文也可看出，在第一次复活中有份的那些人，并不包括在第二次复活中。直到千年结束才复活的那些人乃“其余的死人”。

同样重要的是，我们要注意到千禧年的本质。后千禧年论者主张千禧年是渐渐引入的，或许是人们几乎不能觉察到的；但是，前千禧年论者看到的却是一种突然降临的、灾难性事件。在前千禧年论者看来，耶稣基督的统治从千禧年一开始就是完全的。邪恶终将被彻底消灭。

所以，按照前千禧年论的观点，千禧年不可能是对始于今世的那些工作的延

伸。与此相反，这与我们看到的情形之间有相当显著的断裂。譬如，将来必有世界范围的和平，而这与现今世界的情形大相径庭，因为今世鲜有和平可言，而这种倾向此后也不会有什么改观。这种普遍的和谐并不仅仅局限在人类中，自然界一直都在一同叹息劳苦等候得赎的日子，那时终将脱离堕落的诅咒(罗 8:19)。397 就连野兽也会彼此和睦同居(赛 11:6—7，65:25)，自然界那些破坏性的力量将会平静下来。在千禧年这段时间中，圣徒要与基督一同执掌王权。尽管他们难以说清这种统治的本质如何，但作为对其忠信的奖赏，他们要在那本属于基督的荣耀上有份。

前千禧年论者同样也主张，千禧年与它前面紧邻的那段时间亦即大灾难相比，会有一种巨大的改变。大灾难是一段前所未有的、充满忧患和动荡的时期，包括宇宙性的动荡、逼迫和大苦难。尽管前千禧年论者对教会在大灾难期间是否仍会存在并未达成一致；但他们却一致同意：在基督降临建立千年国度之前，世界形势会处在最糟糕的时期，而千禧年则是一段和平、公义的时期。

有一种前千禧年论的研究方法，即时代论方法，值得我们特别关注。这是因为尽管它是一种伴随着正统神学的发展而出现的相对新颖的思想，但它却在保守派基督徒群体中产生了相当影响。时代论是一种统一的解经模式。也就是说，教义中的每一部分或者说每条教义都与其他教义联系在一起。因此，末世论中的问题是互为结论的。

时代论倾向于将自己的思想体系首先看作一种解经方法。其核心内容就是应当按字意解释圣经。这并不意味着说，要字面地解释圣经中那些明显是比喻的经文，而是说假如这种简单明了的方式有意义的话，就无需再舍近求远。[6]从某种程度上讲，这就意味着应照字面解释，而且要考虑到其中的细节。具体而言，“以色列”一词一直都应该视为指涉国家或民族意义上的以色列，而不是教会。

时代论者从圣经中看到了上帝借以掌管这个世界的一系列“时代”或经纶。这些时代乃上帝启示自己旨意的连续阶段。他们并不需要某种不同的救赎之道，因为人的得救之道一直以来都是相同的，亦即人是因为信仰赖恩得救。在时代的数目上，时代论者有一定的分歧，最常见的时代数目为七个。有许多时代论者都强调，认识到圣经中某段经文到底适用于哪个时代至关重要。譬如，我们不能试图用为千禧年设定的命令来管理我们的生活。[7]

时代论者同样也极为强调以色列和教会间的区别。他们当中有些人主张说，上帝与以色列民族订立了一个无条件的恩约；也就是说，上帝对他们的应许并不依赖于他们完成了某些特定要求。他们仍是上帝特殊的选民，并要最终接受他的祝福。我们并不能把民族的、国家的、政治的以色列与教会混同起来，也不能把那些给以色列的应许看成是适用于教会的并要在教会中应验。它们是两个独立实体。[8]实际上，上帝虽然已经终止了他对以色列人的特别恩待，但是将来某个时间还要再次恢复这种恩待。那些关乎以色列的、尚未应验的预言终将应验在这个民族身上，而不是应验在教会里面。实际上，在旧约圣经中，并没有谈到教会。教会的实质乃上帝对待以色列人这一整体计划中的一个插曲。因此，千禧年在时代论中占据着特别重要的地位。在那个时候，上帝要恢复他对以色列人的恩待，教会则已经在稍早时候(即在大灾难之前)被上帝从这个世界中取走，抑或说是被提走了。千禧年因此就具有明显的犹太特色。那些关乎以色列尚未应验的预言终将在那个时候应验。

三、无千禧年论

顾名思义，无千禧年论就是认为没有千禧年，没有基督在地上作王的观点。末日大审判在基督再来后会立刻发生，并会立刻命令义人和恶人进入末后的状态中(见图 9)。 398

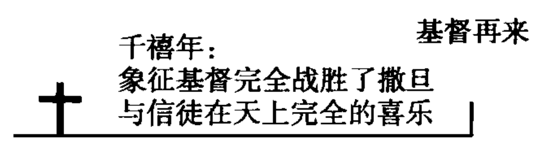


图 9　无千禧年论

无千禧年论比我们所探讨过的任何一种观点都简单。支持这种观点的人认为，它建立在大量相当清楚的关于末世的经文基础上；而前千禧年则主要建立在一段经文基础上，并且还是一段模棱两可的经文。

尽管无千禧年论很简单，它的核心教训也颇为清楚，但它在许多方面仍难以把握。这在一定程度上是因为这样一个事实，即它最显著的特点是否定性的，它肯定性的教义并非总是清楚明了的。这种观点之所以著名，更多是因为它不承认前千禧年论，而不是它肯定了什么。同样，人们在探讨《启示录》20：4—6 这段非常难解的经文过程中，已经碰到了相当多的解释。人们有时候会奇怪，到底这

些解释反映的是关于末世或启示文学的同一种基本观点，还是非常不同的观点。最后，人们并非总是能够区分无千禧年论和后千禧年论，因为他们有很多共同的特色。实际上，许多神学家并没有具体讨论过将这两种观点区分开来的问题，他们当中有奥古斯丁、加尔文、沃非尔德，但却都被这两派声称为各自的创始者。这两种观点的共同之处就是《启示录》20章中的"千年"应当作为象征来解释。这两种观点的人同样也主张说，千禧年是教会时代。他们的不同之处在于，后千禧年论者主张千禧年包括基督在世上作王，无千禧年论者则不这么认为。

鉴于人们在试图把握无千禧年论过程中所遇到的困难，它的历史是难以追溯的。很有可能，后千禧年论和无千禧年论在教会史前19个世纪中并没有加以区分。当后千禧年论在20世纪开始衰微时，无千禧年论便普遍地取而代之，因为无千禧年论与后千禧年论较前千禧年论更为接近。因此，无千禧年论自第一次世界大战以来这段时期一直享有极大的声誉。

无千禧年论者在探讨《启示录》第20章的内容时，考虑的通常是整卷书。他们认为，《启示录》是由几个不同部分组成的，人们最常提到的数目是七个。这七部分内容讨论的并不是七个连续的时期；确切地说，它们是对同一个时期的概述，也就是对基督第一次降临和再来之间这段时间的概述。[9]这种观点相信，在这些经文中的每一部分作者都选择了同样的主题并对其进行详细的陈述。如果情形是这样的话，那么《启示录》第20章就并不仅仅是指教会历史中的最后一段时期，而是看待整个教会史的一种特殊观点。

无千禧年论者同样也提醒我们，《启示录》在整体上是一卷象征性非常强的书。他们注意到，即便是最激进的前千禧年论者也不会把《启示录》中所有内容都作字面的理解。譬如，碗、印和号角通常被当作象征。通过对这一原则进行简单引申，无千禧年论者便主张说：《启示录》中的"千年"或许可能不是字面的千年。除此之外，他们还指出，圣经中其他地方也并未谈到过千禧年。[10]

于是，问题就出现了：假如"一千年"这个数字被作为象征来理解的话，那么，它所象征的到底是什么呢？许多无千禧年论者都会用到沃非尔德的解释："神圣的数字七和同样神圣的数字三构成了神圣的完全之数十，十的三次方一千是先知尽其所能传达给我们大脑的绝对完全之数。"[11]在《启示录》第20章中，提到"千年"便表明了完满和完全思想。在第2节中，这个数字便代表了基督完全胜过了撒旦。在第4节中，它表现的是那些得赎之人在天上和现在完全得荣耀和

399

喜乐。[12]

然而,无千禧年论重大的解经困难并不是“千年期”问题,而是两次复活问题。在关于两次复活的观点中,其中一种常见的千禧年观点认为:第一次复活乃灵性复活,第二次复活则是身体或肉体的复活。有人对这个问题作了一定的探讨,他就是雷・萨默斯(Ray Summers)。根据《启示录》20:6(“在头一次复活有分的有福了,圣洁了!第二次的死在他们身上没有权柄”),萨默斯得出结论说:第一次复活是对第二次死亡的胜利。因为在末世论讨论中,通常的做法是将第二次的死亡看成灵性死亡,而不是肉体死亡,那么,第一次复活也就必然是灵性复活。第一次的死,虽然圣经中并未提及而是暗示出来的,也必然是肉体死亡。假如把它同第二次复活联系起来的话,正如把第二次的死亡和第一次复活联系起来一样,那么,第二次复活也就必然是肉体的复活。因此,第一次复活是新生。第二次复活则是肉体或身体复活,我们使用“复活”这个词时意思就在于此。所有那些在第一次复活上有份的人,也就会在第二次复活上有份;但是,并不是所有经历了第二次复活的人都会在第一次复活上有份。[13]

对第一次复活是灵性复活而第二次复活则是身体复活这一问题,前千禧年论提出的最普遍的批评就是:在对相同的上下文中的相同的词 *ezēsan* 进行解释时,无千禧年论采取的方法前后是不一致的。有些无千禧年论者已经接受了这种批评,并寻求发展出一种关于这两次复活都是同一种复活的立场来。詹姆斯・休斯(James Hughes)已建构出了这样一种观点。他指出,不仅第一次复活是灵性复活,而且第二次复活同样也是灵性复活。尽管有些解经家从《启示录》20:5(“这是头一次的复活。其余的死人还没有复活,直等那一千年完了”)推论说:那些不义的人在千禧年结束时会复活;但是,休斯却将这段经文解释成:“在这一千年中,他们并没有活着,在此之后也不会复活。”这群人因为以前并未经历灵性复活,所以必要承受第二次的死。因此,与第一次复活即义人灵魂升入天堂与基督一同作王不同的是:第二次复活实际上是一种假设。然而,与第一次复活相同,这次复活本质上是灵性复活。这样一来,休斯就设法对 *ezēsan* 一词的两次出现做了一致的解释。[14]

无千禧年论的一个特色就是它对预言有一种更普遍的认识,尤其是对旧约圣经中的预言更是如此,超过那种见于前千禧年论中的认识。无千禧年论者常常会把预言作历史性或象征性的理解,而不作将来和字面的理解。作为一条普

遍原则，预言在无千禧年论中所占据的位置远不及它在前千禧年论中的位置。

最后，我们应当注意到，无千禧年论通常并未表现出那种典型见于后千禧年论中的乐观主义态度。或许，他们相信传福音的工作将会获得成功，但在这些方面的巨大成功并非无千禧年思想中不可或缺的内容，因为他们盼望的不是基督照着字面来作王，也不是在这位大君王再来前有国度的降临。这并不是说，无千禧年论像前千禧年论一样，盼望在基督再来前形势会极端恶化。然而，在无千禧年论中，在出现这种可能的情形之前并无任何先兆。而且，因为在基督再来前没有千禧年，所以主的降临近在咫尺。然而，在大部分时间中，无千禧年论者并不会汲汲于寻求前千禧年论中基督再来的那些征兆。

400

四、问题的解决

现在，我们必须探讨的问题是到底应当采取哪种千禧年观。这些问题既重大又复杂，但经过仔细分析之后便会逐渐减少到为数不多的几种。在探讨这一专题的过程中，我们已经注意到：神学就像其他学科一样，常常不能找到一种所有信息都一致支持的观点。在这种情况下，我们必须做的事就是：找到一种与其他观点相比难题要少的观点。这就是我们在这里所要遵从的方法。

当前支持后千禧年论观点的人若与 19 世纪末和 20 世纪初相比，则少了很多。它对传福音所抱持的乐观态度今天已经显得有点不合时宜。世界上的许多地方，真正持守基督信仰的人口比例是非常小的。再者，某些国家对传统类型的基督教传教努力仍然是关闭的。

拒绝后千禧年论的做法同样有很强的圣经根据。耶稣教导说，在他再来之前必会有极大的邪恶出现，许多人信心就冷淡了；这一点似乎与后千禧年论观点尖锐冲突。圣经中任何地方都找不到基督肉身没有显现却在地上作王的清晰描述，这似乎是该立场另一个重大的弱点。

这就使我们要在无千禧年论和前千禧年论之间作出选择。这一选择归根到底要看圣经中谈到千禧年的经文，它们是否足以为采取一种更复杂的前千禧年观而不是一种简单的千禧年观提供依据呢？人们有时候会争论说，这一整套前千禧年论观点只是建立在单独一段圣经经文基础上，而且没有哪条教义可以建立在单独一段经文基础上。但是，假如一种观点同其他观点相比，能更好地说明一段具体的经文，而且两种观点几乎都同样明确地解释了圣经中的其余内容，那

么，我们就必须断定前一种观点比后一种观点更适合。

我们在这里注意到，没有哪段经文是前千禧年论所不能应对的，或是不能作出恰当解释的。另一方面，我们已经看到：圣经中提到的两次复活（启 20 章）为无千禧年论者出了难题。他们解释说，我们在这里所看到的复活是两种不同形式的复活或两种灵性的复活。这种解释是对通常解经原则的一种损害。

而且，前千禧年论的解释也并非仅仅建立在圣经中一段经文的基础上。我们在圣经中的许多地方都可以见到对这种观点的暗示。譬如，保罗就写道："在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活。但各人是按着自己的次序复活，初熟的果子是基督，以后（*epeita*）在他来的时候，是那些属基督的。再后，末期到了，那时（*eita*）基督既将一切执政的、掌权的、有能的都毁灭了，就把国交与父上帝。"（林前 15：22—24）被译成"以后、那时"的特殊副词（*epeita* 及 *eita*）表明的是一种时间性的结果。保罗或许可以用一个表示事件同时发生的副词（*tote*），但他却并没有这样做。[15]我们同样也注意到，尽管只有《启示录》第 20 章明确地谈到了两次复活，但也有其他经文暗示出了蒙拣选的一群人的复活（路 14：14，20：35；林前 15：23；腓 3：11；帖前 4：16），或是两个阶段中的一次复活（但 12：12；约 5：29）。因此，我们便可断定前千禧年论比无千禧年论的观点更恰当。

第二节 灾 难 观

现在，我们便来探讨基督再来与被称为大灾难的那一系列复杂事件之间的关系问题。从理论上讲，所有前千禧年论者都主张说：在基督再来之前，必有七年之久的大灾难（对这一数字并不能作字面的理解）。这里的问题是：在这次大灾难之前，基督是否会单独降临将教会从这个世界接去；或者说，教会要经历这场大灾难，且只有在此以后才会与主同在。

401

那种主张基督会在大灾难之前把教会接去，使之与自己同在的观点被称为灾前论；而主张基督在大灾难之后才会将教会接去的观点则被称为灾后论。同时，还有一些调和立场。对此，我们将在本章结束时做简单的讨论。实际上，这不过是前千禧年论者所作的区分而已；这些人与那些支持后千禧年论或无千禧年论的人相比，更愿意关注末期的具体细节。

一、灾前论

灾前论者有以下几种不同的主张。第一种关注的是灾难的本质。这场灾难将会是人类历史上前所未有的“大”灾难。它将成为上帝结束对外邦人的恩待，预备迎接千禧年来临以及在此期间要显明的诸般事物的一段转折期。绝不能从任何意义上把大灾难看成对信徒的管教以及对教会的洁净。

第二种主要的观点就是教会被提。在大灾难开始的时候(或者说，实际上是在大灾难之前)，基督要从天降临，将教会从这个世界接走。这次降临从某种意义上来说是隐秘的。对这一点，《帖撒罗尼迦前书》4:17 中作了描述:“以后我们这活着还存留的人必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇。这样，我们就要和主永远同在。”请注意，在这次被提中，基督并不会像在大灾难结束后他与教会一同降临时一样，径直降临到地上(参见图 10)。[16]

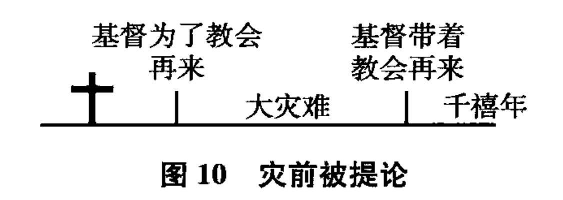


图 10　灾前被提论

灾前论于是主张:在基督降临的过程中将有两个阶段;或者说，人们可以称之为两次降临。同样，也会有三次复活出现。第一次复活是那些死去的义人在教会被提时复活;因为保罗教导说，那时仍然存活的信徒不会在那些死去的信徒之先被提。在大灾难结束时，那些在大灾难期间死去的圣徒要复活。最后，在千禧年结束时，那些非信徒要复活。[17]

被提的要点是救拔教会脱离大灾难。我们之所以可以盼望得蒙救拔，是因为保罗应许帖撒罗尼迦人:必不至经历上帝所倾倒在不信之人身上的愤怒:“因为上帝不是预定我们受刑，乃预定我们借着我们主耶稣基督得救”(帖前 5:9)。“耶稣……救我们脱离将来的愤怒。”(帖前 1:10)

但是，对《马太福音》中那些提到信徒要经历大灾难的经文，又当作何解释呢? 我们必须明白的是，门徒问及主耶稣再来与这个时代的末了有什么征兆(太 24:3;参见徒 1:6)一事，是在一种犹太思想架构中出现的。因此，耶稣在这里所讨论的问题主要是与以色列人的未来有关。重要的是，这卷福音书中用到了一个通用的词语“选民”，而并不是用“教会”、“基督的身体”或任何相似的表述。经历大灾难的是选民犹太人，而不是教会。以色列与教会之间的区别是灾前论中

至关重要的内容，而这一点与时代论紧密联系在一起。这种观点将大灾难视为上帝从主要恩待教会到重新确立与自己最初的选民即以色列民族之间的关系的转折。[18]

最后，在灾前论思想中，有一种强调主再来迫在眉睫的色彩。[19]因为他的降临是在大灾难之前；所以，在教会被提之前，就不复有任何东西需要成就了。既然基督是为着教会的缘故降临，所以就是随时可以发生的，甚至会在下一刻发生。 402

耶稣告诫那些听他讲道的人要警醒，因为他们并不知道他到底何时会再来（太 25:13）。十个童女的比喻就表达出了这种观念。主来的日子就像挪亚的日子一样，不会有任何警示性的征兆（太 24:36—39）。主来的日子就像夜间的贼一样（太 24:43）。抑或，又像主人在仆人没有料到的时候就回来了一样（太 24:45—51）。那时候，霎时之间就会把人们分别出来。两个人在田里劳作，取去一个，撇下一个。两个女人推磨，取去一个，撇下一个。难道还有比这更清楚的关于教会被提的描述吗？因为主来的日子可以在任何时间发生，所以警醒勤勉地工作就是十分合宜的了。[20]

相信基督再来是迫在眉睫的，还有另一个重要依据。唯有当接下来要显明的重大事件是基督的再来时，教会才会有蒙福的盼望（多 2:13）。假如在末世论的时间表中，敌基督和大灾难乃接下来所要显明的事件；那么，保罗早就会告诉帖撒罗尼迦教会要想到受苦、逼迫、大患难。但是，保罗却反而告诉帖撒罗尼迦教会，要他们以基督再来来彼此安慰（帖前 4:18）。因为接下来的事件是基督为着教会的缘故而来，而这也是教会所盼望的；所以，就没有任何事可以阻止这一事件发生。[21]

最后，灾前论主张说，将来至少有两次审判。教会在被提时要接受审判。上帝对那信实之人的奖赏正是在这个时候赐下的。然而，在千禧年结束时，绵羊和山羊间的分别与教会无关。教会的地位那时候早已确定了。

二、灾后论

灾后论者主张说：唯有当大灾难结束时，基督才会为着教会的缘故再来（参见图 11）。他们之所以避免使用“被提”一词，是因为：(1)这并不是一种合乎圣经的表述，以及(2)它暗示教会要逃避或蒙救拔脱离大灾难，而这与灾后论的本质

是相违背的。

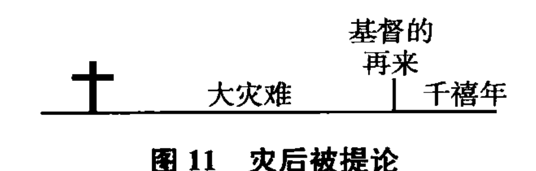


图 11　灾后被提论

灾后论的一个首要特色就是：与见于灾前论中的情形相比，灾后论对末世问题的字面解释要少得多。[22]譬如，尽管灾前论者认为，《但以理书》19：27 中的 *shābûa'*（即"七"）表明，大灾难假如按照字面的意思讲，将会有七年之久；但是，大部分灾后论者却认为，大灾难将持续相当长的一段时间。同样道理，灾前论通常会对千禧年持一种具体的认识。譬如，在他们看来，当基督照着圣经所言双脚踏在橄榄山上时，千禧年也就开始了（亚 14：4）。灾后论对千禧年的理解就其本质而言则更为普遍化；譬如，千禧年并不一定就有一千年之久。

按照灾后论者的主张，教会将会在大灾难中存在，并要经历到大灾难。《马太福音》24 章中的"选民"一词（即在大灾难之后，主的使者要将选民都召聚了来），应当按照它在圣经中其他地方的用法来理解。因为，在五旬节以后，"选民"一词就已经指教会了。主在大灾难期间要保守教会，但却并不会使教会免受灾难。

403　灾后论者在上帝的震怒与大灾难之间作出了明确的划分。圣经说上帝的震怒要降临在那些邪恶的人身上——"信子的人有永生；不信子的人得不着永生，上帝的震怒常在他身上。"（见约 3：36；也可见罗 1：18；帖后 1：8；启 6：16—17，14：10，16—19，19：15）另一方面，信徒则不会经历上帝的震怒："我们就更要借着他（基督）免去上帝的愤怒。"（罗 5：9；也可见帖前 1：10，5：9）[23]然而，圣经明确表明，信徒要经历大灾难（太 24：9、21、29；可 13：19、24；启 7：14）。这并不是上帝的震怒，而是撒旦、敌基督以及那些抵挡上帝百姓的邪恶之人的震怒。[24]

历世历代以来，教会都要经历灾难。耶稣曾说："在世上你们有苦难。"（约 16：33）其他重要的经文还有《使徒行传》14：22；《罗马书》5：3；《帖撒罗尼迦前书》3：3；《约翰一书》2：18、22，4：3，还有《约翰二书》第 7 节。尽管灾后论者并不否认一般意义上的灾难和大灾难之间有区别；但是，他们却仍然相信，这种差别只不过是程度上的差别而不是性质上的差别。因为在整个教会史上，教会一直都在经历灾难；所以，假如教会经历大灾难，也就不足为奇了。

灾后论者承认，圣经谈到信徒要逃避患难，或是蒙上帝保守脱离即将来临

的患难。在《路加福音》21:36 中，耶稣就告诉自己的门徒说："你们要时时警醒，常常祈求，使你们能逃避这一切要来的事，得以站立在人子面前。"这里用到的词是 *ekpheugō*，它的意思就是"从……逃出来"。在《启示录》3:10 中，我们可以找到相同的指涉。于是，灾后论者论述说，教会将会在灾难中得蒙保守，而不是蒙保守脱离这灾难。[25]就这一点而言，我们便会想起以色列人在埃及十灾中的经历。

对《帖撒罗尼迦前书》4:17 中提到我们要在空中与主相遇的内容，灾后论者同样也有不同的理解。灾前论者主张说，这一事件就是教会被提；基督为着教会的缘故将秘密地降临，把他们接到空中与他相遇，并要在大灾难结束之后将他们接到天上。然而，灾后论者，如赖德，却根据圣经中被译成"相遇、迎接"的希腊语单词 *apantēsis* 的用法，并不同意这种观点。在新约圣经中，这个词的出现只有另外两次是无可争议的(太 27:32 从原文看是令人怀疑的)。其中一次是聪明和愚拙的童女的比喻，亦即一处具有明显末世论色彩的比喻。当新郎来了的时候，就有人喊着说："新郎来了，你们出来迎接(*apantēsis*)他。"(太 25:6)在这种情况下，这个词的意思到底是指什么呢？那些童女并没有出去迎接完这位新郎之后就与他分离了。确切地说，她们出去迎接他，随后又陪伴着他回到了那婚娶的宴席上。这个单词的另一次出现(徒 28:15)是一种非末世论色彩的历史叙事。保罗与自己的伙伴要往罗马去。一群罗马的信徒听说他们快要到罗马时，就出来到亚比乌市和三馆地方来迎接(*apantēsis*)他们。这件事使保罗受到鼓舞，这群人随后就与他一道回到了罗马。根据这些用法，赖德论述说：*apantēsis* 这个词暗示的是一群欢迎的人，他们出来到路上迎接某个人；随后，又陪伴他回到他们出来的地方。因此，我们在空中与主相遇并不是什么被提的例子，而是说去迎接他；随后，就作为凯旋队伍中的一部分与他一同回到地上。在这次相遇之后，要转回的是教会而不是主耶稣。[26]

灾后论者同他们灾前论的伙伴相比，对末世问题的理解并不是那么复杂。譬如，在灾后论者的观点中，基督的再来只有一次。因为在基督为着教会的缘故降临与大灾难结束之间并没有任何插曲，所以信徒也就没有必要来一次额外的 404 死里复活。只有两次复活：(1)信徒在大灾难结束和千禧年开始之前的复活，以及(2)那些不敬虔的人在千禧年结束时的复活。

灾后论者同样也看到，这一类复杂事件在末期要有一种基本的合一。他们

都相信，尽管他们不是指基督再来本身就其随时都会发生来讲是迫在眉睫的，但这类复杂事件却是迫在眉睫的。他们宁愿把主再来说成是“近了”(impending)。[27]他们蒙福的盼望并不是得蒙救拔脱离大灾难，而是相信：无论会出现何事，主都必保守那信他之人。[28]

三、几种立场的调和

因为灾前论和灾后论都存在诸多困难之处，所以人们提出了大量调和观点。或许，可以注意其中三种重要观点。最常见的一种观点是灾中被提观点(mid-tribulational view)。这种观点主张说，教会将经历并不那么严酷的灾难(通常是第一部分灾难，或者说三年半的灾难)，但随后就会被主从这个世界上提走。[29]其中一种观点认为：教会虽然会经历到大灾难；但是，在上帝倾倒自己的愤怒之前，教会就会被提走(见图 12)。

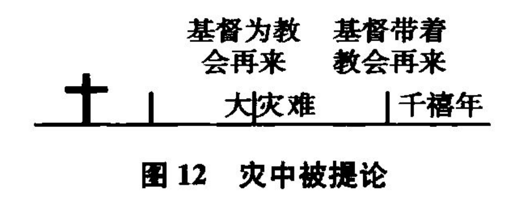


图 12　灾中被提论

第二种调和立场就是部分被提观(the partial raptures)。这种观点认为，将来会有一系列被提出现。无论什么时候，只要有一部分信徒准备好了，那他们就会被主从地上提走。[30]第三种调和立场就是迫近的灾后论(imminent posttribulationism)。尽管基督的再来只有到了大灾难之后才会出现，但是任何时候却都可以盼望它发生，因为大灾难或许已经在发生了。[31]在这些调和的观点中，没有任何一种观点拥有大量支持者，尤其近年来更是如此。因此，我们并不会详细地讨论这些问题。[32]

> 圣经并没有应许要除去苦难，而是应许要赐下能力，叫我们能忍受并胜过苦难。

四、问题的解决

当我们对所有这些因素作了评估之后，就会得出几条为什么灾后论立场更

为合理的理由：

1. 灾前论立场涉及几种区分，它们看来是出于人为的方法，缺乏合乎圣经的论据。将基督再来划分成两个阶段，假设有三次复活，以及在以色列民族和教会之间作出了断然的划分，这些都难以在圣经根基上立足。这种灾前论观点认为：圣经中关于以色列民族的预言要在教会之外应验，因此它带有明显的犹太特色。但要想把这种观点同圣经论到引入新约时将会有巨大改变的描述调和起来，却并非易事。

2. 有几处特别带有末世论色彩的经文根据灾后论观点可以得到更明确的解释。这些经文包括那些提到选民会在大灾难中存在(太 24:29—31)但却会蒙上帝保守免去严酷试炼(启 3:10)的经文，包括描述伴随基督显现而出现的各种现象的经文，也包括那些提到信徒要在空中与主相遇的经文(帖前 4:17)。

405

3. 圣经教导的要旨与灾后论观点能更好地结合起来。譬如，圣经中充满了信徒要经历各样试炼和鉴察的告诫。它并没有应许要除去这些苦难，而是应许他们有能力忍受并战胜这些苦难。

这并不是说，灾后论观点就没有任何难题了。譬如，在灾后论这种观点中，合乎千禧年的神学依据就相当少。这种观点似乎有点浮浅。[33]但是，总体而言，大量证据却都支持灾后论的观点。

注　释

[1] Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 3, pp. 800—812.

[2] Loraine Boettner, "Postmillenialism," in *The Meaning of the Millennium*, ed. Robert G. Clouse(Downers, Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1977), pp. 120—121.

[3] Ibid., pp. 132—133.

[4] A. J. Visser, "A Bird's-Eye View of Ancient Christian Eschatology," *Numen* 14(1967): 10—11.

[5] George E. Ladd, "Revelation 20 and the Millennium," *Review and Expositor* 57.2(April 1960):169.

[6] John Walvoord, "Dispensational Premillennialism," *Christianity Today*, 15 Sept. 1958,

pp. 11—12.
[7] Charles C. Ryrie, *Dispensationalism Today*(Chicago: Moody, 1965), pp. 86—90.
[8] Ibid. , pp. 132—155.
[9] Floyd Hamilton, *The Basis of Millennial Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1942), pp. 130—131.
[10] William Hendriksen, *More than Conquerors* (Grand Rapids: Baker, 1939), pp. 11—64; Anthony Hoekema, "Amillennialism," in *Meaning of the Millennium*, pp. 156—159.
[11] Benjamin B. Warfield, "The Millennium and the Apocalypse", in *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University Press, 1929), p. 654.
[12] W. J. Grier, "Christian Hope and the Millennium," *Christianity Today*, 13 Oct. 1958, p. 19.
[13] Ray Summers, "Revelation 20: An Interpretation," *Review and Expositor* 57. 2 (April 1960):176.
[14] James A. Hughes, "Revelation 20:4—6 and the Question of the Millennium," *Westminster Theological* Journal 35(1973):299—300.
[15] Josephe H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*(Edinburgh: T. and T. Clark,1955), pp. 188, 231, 629.
[16] John F. Walvoord, *The Rapture Question*(Findlay, Ohio: Dunham, 1957), pp. 101, 198.
[17] Charles L. Feinberg, *Premillennialism or Amillennialism? The Premillennial and Amillennial Systems of Interpretation Analyzed and Compared* (Grand Rapids: Zondervan, 1936), p. 146.
[18] E. Schuyler English, *Re-thinking the Rapture: An Examination of What the Scriptures Teach as to the Time of the Translation of the Church in Relation to Tribulation*(Neptune, N. J. : Loizeaux, 1954), pp. 100—101.
[19] Walvoord, *Rapture Question*, pp. 75—82.
[20] Gordon Lewis, "Biblical Evidence for Pretribulationism," *Bibliotheca Sacra* 125(1968): 216—226.
[21] John F. Walvoord, *The Return of the Lord*(Findlay, Ohio: Dunham, 1955), p. 51.
[22] George E. Ladd, "Historic Premillennialism," in *Meaning of the Millennium*, pp. 18—27.
[23] George E. Ladd, *The Blessed Hope*(Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p. 122; Robert H. Gundry, *The Church and the Tribulation*(Grand Rapids: Zondervan, 1973), pp. 48—49.
[24] Gundry, *Church and the Tribulation*, p. 49.
[25] Ibid. , p. 55.
[26] Ladd, *Blessed Hope*, pp. 58—59.
[27] Gundry, *Church and theTribulation*, pp. 29—43.
[28] Ladd, *Blessed Hope*, p. 13.
[29] James Oliver Buswell, Jr. , *A Systematic Theology of the Christian Religion* (Grand Rapids: Zondervan, 1962—1963), vol. 2, pp. 445—457; Norman B. Harrison, *The End: Rethinking the Revelation*(Minneapolis: Harrison, 1941), p. 118.
[30] Robert Govett, *The Saints' Rapture to the Presence of the Lord Jesus* (London: Nisbet,

1852), pp. 126—128; George H. Lang, *The Revelation of Jesus Christ: Select Studies* (London: Oliphant, 1945), pp. 88—89.

[31] J. Barton Payne, *The Imminent Appearing of Christ*(Grand Rapids: Eerdmans, 1962).

[32] 凡愿意更加详细地考察这些观点的读者可以参见 Millard J. Erickson, *Contemporary Options in Eschatology*(Grand Rapids: Baker, 1977), pp. 163—181。

[33] 然而,仍可参见 George E. Ladd, "The Revelation of Christ's Glory," *Christianity Today*, 1 Sept. 1958. p. 14。

第四十二章　终 末 状 态

406　**本章目标**

在读完本章之后，你应该能做到以下几点：

1. 认识并描述圣经所清楚启示出来的人的两种终末状态。
2. 分辨并定义涉及义人终末状态的天堂。
3. 分辨并定义末日审判的刑罚。
4. 认识并懂得终末状态教义的影响，及其是如何与基督徒今天的生活相联系的。

本章内容提要

个人将来永恒的状态，在很大程度上是由他在现世所作的抉择决定的。对义人来说，他们的结局就是在上帝面前得享永生。对恶人来说，他们的结局就是永恒的刑罚，永远从上帝面前被赶逐出去。对义人和恶人的审判，同样也包括奖赏和刑罚程度上的不同。

本章研究的问题

- 什么是末日审判，是什么原因使它在基督教神学中如此重要？
- 圣经中，天堂一词是如何使用的？
- 按照圣经中的说法，对恶人施行的刑罚包括哪些内容？
- 你对终末状态所持的观点，是如何影响你的神学的？

本章大纲

义人的终末状态

　　“天堂”一词

　　天堂的本质

我们在天堂中的生活:安息、敬拜并服待上帝
关于天堂的几个问题
恶人的终末状态
将来审判的终结性
将来刑罚的永恒性
刑罚的不同程度
终末状态教义的含义

我们在谈到终末状态时,从某种意义上来讲,是回到个人性末世论的讨论上。因为在末日审判时,每个人都必要得到某种特定的状态,这是他(她)个人要永远承受的。但是,全人类都要在同一时刻一同进入这一状态;因此,我们实际上也是在探讨集体性末世论,或者说是宇宙性的末世论问题。 407

第一节 义人的终末状态

一、"天堂"一词

对义人将来的状态,圣经中有各种不同的表达方式。当然,最通用的方式就是"天堂"了。用来表示天堂的希伯来语单词(*shāmayim*)和希腊语单词(*ouranos*),在圣经中有三种根本不同的使用方式。其中,一种是宇宙论的表达方式。[1]"天地"(或"诸天与大地")这种表达方式是用来指整个宇宙。在对创造的描述中,圣经告诉我们:"起初,上帝创造天地。"(创 1:1)第二种含义,"天"实际上是"上帝"的同义词。[2]其中,有一个例子,这就是浪子向自己的父亲认罪说:"我得罪了天,又得罪了你。"(路 15:18, 21)

"天"这个词的第三种含义,就我们的目的而言,也是一种最重要的含义,亦即天是上帝的居所。[3]因此,耶稣基督教训自己的门徒要祷告说:"我们在天上的父。"(太 6:9)他也经常说"你们在天上的父"(太 5:16、45, 6:1, 7:11, 18:14)和"我天上的父"(太 7:21, 10:32、33, 12:50, 16:17, 18:10、19)。圣经上说,耶稣是从天上来的(约 3:13、31, 6:42、51)[4],天使是从天上来的(太 28:2;路 22:43),并要回到天上去(路 2:15)。他们住在天上(可 13:32);在那里,他们常见

上帝的面(太 18:10),并要完全成就圣父的旨意(太 6:10)。他们甚至也被称为天军(路 2:13)。

408 耶稣要从天上显现(帖前 1:10, 4:16;帖后 1:7)。他已经升到天上,去为信他的人预备那永远的住处(约 14:2—3)。天作为上帝的居所,显然是信徒永远的去处。因此,信徒应该为进入天国做好准备:"不要为自己积攒财宝在地上,地上有虫子咬,能锈坏,也有贼挖窟窿来偷。只要积攒财宝在天上,天上没有虫子咬,不能锈坏,也没有贼挖窟窿来偷。"(太 6:19—20)

二、天堂的本质

有时候,尤其是在那些流行的表述中,天堂大多被人们描述成一个享有物质上的荣华富贵的地方,一个我们在世上的盼望得到极大满足的地方。因此,天堂似乎只是对地上(甚至是世俗)光景的一种放大。然而,正确的观点是将天国根本本质视为上帝的临在;借着上帝的临在,所有天国的祝福就都随之而来。

上帝的临在意思是指,我们会拥有完全的知识。使徒保罗曾评论说,现在"所知道的有限,先知所讲的也有限,等那完全的来到,这有限的必归于无有了……我们如今仿佛对着镜子观看,模糊不清,到那时,就要面对面了。我如今所知道的有限,到那时就全知道,如同主知道我一样"(林前 13:9—12)。生平第一次,我们要面对面得见上帝(约壹 3:2)。

天国同样也以除去了一切恶为特色。上帝"要擦去他们一切的眼泪,不再有死亡,也不再有悲哀、哭号、疼痛,因为以前的事都过去了"(启 21:4)。不仅这些痛苦,而且连一切恶的源头,就是那引诱我们犯罪的也都被除去了;"那迷惑他们的魔鬼被扔在硫磺的火湖里,就是兽和假先知所在的地方。他们必昼夜受痛苦,直到永永远远。"(启 20:10)因着这位全然圣洁的上帝与毫无玷污的羔羊的临在,就再没有任何罪与邪恶存在了。

因为荣耀是上帝最根本的本质,所以天国是一个有极大荣耀的地方。[5]在耶稣基督降生的宣告中就有这样的话:"在至高之处荣耀归与上帝,在地上平安归与他所喜悦的人。"(路 2:14)耶稣基督的再来是在极大的荣耀中(太 24:30),他要坐在自己荣耀的宝座上面(太 25:31)。

天国根本的本质是上帝的临在；在天上的生活，是由安息、崇拜和服待上帝组成。

各种比喻极尽铺张和华丽，把天国描述成一个令人无法想象的辉煌、伟大、精妙、荣美的地方。那要从天上、从上帝那里降临的新耶路撒冷，被描绘成一个用纯金做成（甚至所有街道都是纯金铺成），用宝贵的珍宝装饰的地方（启 21：18—21）。完全有可能，约翰的异象虽然用到那些我们认为最宝贵、最荣美的比喻，但天国实际的荣美远超我们所经历的一切。那时，不再需要日头和月亮来光照新耶路撒冷，因为"有上帝的荣耀光照，又有羔羊为城的灯"（启 21：23；参见 22：5）。

三、我们在天堂中的生活：安息、敬拜并服待上帝

圣经很少告诉我们，那些在天国中得赎之人的活动；对我们将来状况的描写，也只有为数不多的几瞥。我们在天国中的一个特点就是安息。[6]安息作为希伯来语用到的一个术语，不仅是歇了一切的工，也是达到至关重要目标的经历。因此，圣经常常谈到那经过旷野进入应许之地的安息之路（来 3：11，18）。同样的安息也等待着信徒（来 4：9—11）。因此，天国是基督徒走完了天路历程，结束了同肉体、世界和魔鬼的争战。在那里，会有工作要做，但不是与各种敌对势力争战。

409

天国生活中的另一方面就是敬拜。[7]在《启示录》19 章中，我们看到一幅生动画面：

> 此后，我听见好像群众在天上大声说："哈利路亚（就是赞美耶和华的意思）！救恩、荣耀、权能都属乎我们的上帝。他的判断是真实、公义的，因他判断了那用淫行败坏世界的大淫妇，并且向淫妇讨流仆人血的罪，给他们伸冤。"又说："哈利路亚！烧淫妇的烟往上冒，直到永永远远。"那二十四位长老与四活物就俯伏敬拜坐宝座的上帝，说："阿们，哈利路亚！"（1—4 节）

随后，有声音从宝座出来，劝勉众人要赞美上帝（5 节），于是，众人就这样

去行。

显然，在天国中也会有服待上帝的内容。[8]因为当耶稣在约旦河外的犹大地时，就曾经告诉过自己的门徒说，他们要和他一同审判："我实在告诉你们，你们这跟从我的人，到复兴的时候，人子坐在他荣耀的宝座上，你们也要坐在十二宝座上，审判以色列十二个支派。"(太 19:28；参见路 22:28—30)这叫我们想起《马太福音》25:14—30 中管家的比喻。在这里，对管家忠实做工的回报是一种更大的工作机会。因为这个比喻是出现在一种末世论背景下，所以它完全有可能是在表明：人在世上信实工作所得的报偿，就是在天上的工作。请注意，《启示录》22:3 中告诉我们：羔羊将受到"他仆人"的敬拜。

而且，这里还有一种暗示：在天堂中，在信徒之间会有某种形式的团契。"你们乃是来到锡安山、永生神的城邑……有名录在天上诸长子之会所共聚的总会，有审判众人的上帝和被成全之义人的灵魂；并新约的中保耶稣。"(来 12:22—24)请注意，这里再次提到"被成全之义人的灵魂"，天国是一个得以完全了的灵魂的安息之所。[9]

四、关于天堂的几个问题

在围绕天国的各种问题中存在一处争论是：到底天国是一个处所，还是一种状态。一方面，我们应当注意到，天国的主要特色是靠近上帝，并能与他相交会遇；而上帝是纯粹的灵(约 4:24)。因为上帝不占据任何空间，而空间是我们所处的这个宇宙的特色，似乎天国是一种状态，亦即一种灵性状态，而不是一个地方。[10]另一方面，我们又拥有身体(尽管他们将会是"灵体")；而且，耶稣或许也继续拥有一个荣耀的身体，这是一个似乎需要空间的因素。除此之外，那些以对仗方式提到天地的经文表明，正像地一样，天也是一种空间位置。这些经文中最重要的经文就是："所以，你们祷告要这样说：我们在天上的父，愿人都尊你的名为圣。愿你的国降临，愿你的旨意行在地上，如同行在天上。"(太 6:9—10)[11]然而，我们必须记住，天堂是另一个领域，另一种实在的维度。或许，最为稳妥的方式就是说：尽管天堂既是一个处所也是一种状态，但它主要是一种状态。区分天国的标志并不是一个特定的处所，而是一种蒙福、无罪、喜乐、平安的状态。[12]因此，在天堂的生命将比我们现世的存在更为真实。

410 第二个问题与肉体的快乐有关。耶稣说将来要有复活，或许就是来生生命，

既不娶也不嫁(太 22:30;可 12:25;路 20:35)。因为性关系在今生仅限于婚姻中(林前 7:8—11)。我们从这里便得到一种暗示,在天国里没有性关系存在。保罗对守童身非常重视(林前 7:25—35),这便暗示了同样结论。[13]那吃喝的事又如何呢?《启示录》19:9 中提到"羔羊的婚宴"。鉴于圣经把基督与教会称为新郎和新娘是象征方式,所以"羔羊的婚宴"也是象征意义的。虽然耶稣有复活的身体(路 24:43;参见约 21:9—14);但我们心里应当记得:那时,他复活了却还没有升天,所以他身体的改变可能还没有完成。这样,问题就出现了:假如没有吃喝和性关系的话,那天堂中还会有什么快乐吗?我们应当明白,天堂中的经历远超过今生经历的一切(林前 2:9—10)。举例来说,天堂中的经历很可能应当视为超越性关系的(suprasexual),它超越了一个人和他选择与之建立永久并排他性委身关系的某一特定对象间那种性的联合。[14]

第三种关系与完全的问题有关。在今生中,我们会从成长、进步、发展中得到满足。那么,我们在天国中的完全状态,会不会是一种相当乏味、无法令人满足的状态呢?[15]我们应当记得,这里的争论在于:我们若不成长,就无法得到满足。这是一种从今生的生活中作出的推论,是一个无效的推论。当一个人在发展中的某个环节上羁绊、停顿,当一个人不能达到完全的境界,在今生中就会有沮丧和烦闷随之产生。然而,倘若一个人达到了完全的境界,倘若没有了缺憾和不完全感,那他也就没有了任何沮丧。既然天堂不是一种缺乏目标的凝固状态,而是一种无法再有所进取的完美状态,因此,我们在天堂中就不再有成长。然而,我们仍会继续操练我们从上帝那里领受的完美品格。约翰·贝利(John Baillie)说"在实现中的发展"与"朝向实现的发展"是相反的。[16]

还有一个问题,就是那得赎之人到底知道多少或记得多少事。我们是否记得今生中那些与我们亲近的人呢?人们对天堂的广泛兴趣,多是从和自己所爱的人重新团聚产生的。那我们是否会意识到,我们缺少了哪位亲朋好友呢?我们是否会记得今生所犯下的恶行,以及所忽略掉的敬虔举动呢?若是这样,那这一切会不会给我们带来悔恨和忧伤呢?论到这些难题,我们必然会一片茫然。从耶稣基督回答撒都该人关于一位死了七个丈夫的妇女这个问题来看(路 20:27—40),似乎并不能看到有这样的家庭单位。另一方面,在耶稣登山变相时,门徒们显然能认出摩西和以利亚(太 17:1—7;可 9:2—8;路 9:28—36)。这一事实表明,会有某些个人特征叫我们可以用来彼此相认。[17]但是,我们或许可以推

论，我们并不会想起那些过去的失败、罪孽，也不会想起那些死去了的亲人，因为这会叫人产生与之不相称的悲伤之情。“上帝要擦去他们一切的眼泪。不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。”(启 21:4)

第五个问题，在天堂里是否会有奖赏程度上的不同呢。显然，一定会有奖赏程度上的不同；譬如说，这一点在银钱的比喻中就是非常明显的(路 19:11—27)。[18]10 个仆人每个人都得到了主人给他的一锭银子。最后，他们带着不同的银子回来向主人交账，就得到了主人照着各自不同的忠诚程度所给予的奖赏。411 支持这种观点的经文包括：《但以理书》12:3 以及《哥林多前书》3:14—15。

在天堂里，奖赏程度上的不同，或者说满足程度上的不同，通常是在一种客观环境中作出描述的。例如，我们或许会猜测：一位非常忠实的基督徒，在父上帝家中就得到了一个很大的房间；另一位忠实程度稍逊一筹的信徒，则会得到一个较小的房间。但是，倘若是这样的话，那天国的快乐不就被这人意识到自己的不同，还有不断想到有人比自己更忠实减少了吗？此外，我们看到的这几幅关于天堂生活的图画，并没有任何实际上的不同：所有的人都在敬拜上帝，都在审判罪人，都在服待上帝。在这一问题上，我们或许可以适当地推测。这种奖赏程度上的不同会不会并不在于外在的或是客观上的条件，而是在于人的主观意识，或是对这种条件的珍视程度呢？因此，虽然所有的人都会参与同样的行动，譬如敬拜，但却会有人比别人更能从中得着快乐。或许，那些在今生中以敬爱上帝为乐的人，会在来生中比别人得着更大的满足。这里有一个类比，不同的人从同一场音乐会中得着不同的乐趣。虽然同样的音波传到了人的耳中，但却有人厌烦(或者比这更糟)，也有人如醉如痴。论到天堂中的快乐，或许会出现同样的情形，虽然说对此反映的程度可能会相对小一些。没有一个人会清楚，在快乐的程度上差距如何；因此，人们就不致会因为懊悔过去浪费了时机就影响到天堂里的完美境界。

第二节　恶人的终末状态

一如既往，恶人将来的状态在我们所处的时代已经引起了相当多的争论。对某些人来说，永远刑罚的教义似乎是一种过时的、次基督教的观点(sub-Christian

view)。[19]这一问题的部分原因似乎是从上帝的慈爱与他的审判之间的张力产生的。但是,不论我们如何看待永远刑罚这一教义,它都是圣经中明确教导的教义。

圣经用几种不同的比喻来描绘那些不义的人将来的状态。耶稣说:"王又要向那左边的说,你们这被咒诅的人,离开我,进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去。"(太 25:41)他同样也把他们的状态描述成"外边的黑暗"(太 8:12)。圣经也把那些恶人的终末状态说成是永刑(太 25:46)、受痛苦(启 14:10—11)、无底坑(启 9:1—2, 11)、上帝的愤怒(罗 2:5)、第二次的死(启 21:8)、永远沉沦离开主的面(帖后 1:9)。

倘若地狱有一个基本特征,那么,这个特征就恰恰是与天国相反,就是离开上帝的同在,或是被从上帝面前赶逐出去。这是一种极其痛苦的经历,不管它是身体上的痛苦,还是心灵里的痛苦,还是两者兼而有之。[20]其他方面还包括孤独感,目睹了上帝的荣耀与伟大,认识到了他乃万有之主,随后却被隔绝的感受。他也会认识到这种隔绝是永远的。同样,一个人的道德与灵性自我也将是永恒的。人在生命结束时的样子都将会永远延续下去。没有任何依据可以盼望有所改善。因此,绝望就会笼罩这个人。

一、将来审判的终结性

重要的是,我们要认识到将来审判的终结性。在末日审判中,一旦判词发出,恶人就被分别遣送到自己的终末状态中。[21]对某些人来说,这种观点似乎背乎人的理性,甚至或许还违背圣经。在这里,我们要面对的是普救论(universalism),亦即认为所有人最终都必得救的观念,在自己死后和基督再来时,他们要因为自己所处的境况而清醒过来,并因此与基督和好。[22] 412

这个问题并不容易解决。圣经中的经文似乎彼此矛盾。有些段落似乎是在断言或暗示救赎是普遍的,也就是说,没有一个人会最终失丧。譬如,保罗便说道:"叫一切在天上的、地上的和地底下的,因耶稣的名无不屈膝,无不口称耶稣基督为主,使荣耀归与父上帝。"(腓 2:10—11)

在今生生命结束时,无论一个人的道德和灵命状态如何,都会带入永恒中。

进一步而言，基督也曾谈道："因为父喜欢叫一切的丰盛，在他里面居住。既然借着他在十字架上所流的血，成就了和平，便借着他叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了。"(西 1:19—20)圣经引用的另一些经文，同样也支持普救论观点，其中就包括《罗马书》5:18，11:32;《哥林多前书》15:22。然而，有许多其他经文似乎与普救论观点相抵触；譬如说，"这些人，要往永刑里去；那些义人，要往永生里去。"(太 25:46)也可以引用《马太福音》8:12;《约翰福音》3:16 以及 5:28、29;《罗马书》2:5;《帖撒罗尼迦后书》1:9 的内容。

这些表面上的矛盾能调和吗？在这里，有一种卓有成效的努力，用这样一种方式来解释普救论的经文，使之同有限救赎论调和起来。譬如，《腓立比书》2:10—11 和《歌罗西书》1:19—20 并不是说：所有人都要得救，并得以恢复与上帝的相交关系。他们只谈到了对整个混乱的宇宙秩序的校正，叫万有都服在上帝的权柄之下。但是，这种情形并不会借助强迫那些悖逆者臣服下来的胜利达到；它并不必然指向人与上帝相交关系的恢复。

在那些描绘亚当犯罪及基督救赎之工普遍影响的经文中，当它在用来指基督的作为时，有些内容会有助于对其中普救性的特点作出限定。譬如，在《罗马书》5:18 的例子中("如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了")，第 17 节便具体说道："那些受洪恩又蒙所赐之义的，岂不更要因耶稣基督一人在生命中作王吗。"进一步讲，在第 15 节和第 19 节中所使用的是"众人"(many)，而不是"所有人"(all)。在《哥林多前书》15:22 中，保罗同样对"所有人"(all)的意义作出了限定(直译"在基督里所有人都要复活")。因为在随后的经文当中，保罗补充说："但各人是按着自己的次序复活，初熟的果子是基督，以后在他来的时候，是那些属基督的。"事实上，保罗在此之前就已经澄清自己是在谈论信徒的事："基督若没有复活……就是在基督里睡了的人也灭亡了。"(17—18 节)

这里仍有一处普救性的经文。《罗马书》11:32 似乎是指上帝要拯救所有人："因为上帝将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人。"然而，实际上，上帝显明的怜悯是将自己儿子献为赎罪祭，并向所有人发出了得救的邀请。上帝的救赎是向所有人显明出来的，但唯独那些接受这救赎的人才会经历这救赎，并从中得着益处。因此，虽然救赎是人人都可以得着的，但却并不是人人都得救。

最后，我们必须注意到，圣经中没有任何地方表明人还有第二次机会。当

然，假如人在审判后仍有一次机会的话；那么，圣经就会明确显明出来。但是，我们所看到的一切却与之完全相反。圣经给这一审判作出的判决加上了一种审判的终局性；譬如，“你们这被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去。”（太 25:41）财主和拉撒路的故事（路 16:19—31）尽管涉及的是中保问题而不是终末状态，却明确指出：他们的状态都是绝对不变的。人若想从一种状态进入另一种不同状态，是根本不能的（26 节）。因此，我们必然会得出结论：万民得救说（restorationism）①，那二次得救机会的观点，必须予以摒弃。 413

二、将来刑罚的永恒性

不仅那些不信的人将来的审判不可逆转，而且连他们所受的刑罚也要存到永远。我们不仅要摒弃这种认为所有人都要得救的观点，也当摒弃那种认为没有任何人会受到永恒审判的观点。另一方面，那种被人们称为灵魂寂灭论（annihilationism）的观点则主张：尽管不是所有人都要得救，但将来实存的方式却只有一种。那些得救的人会得到永不止息的生命，而那些没有得救的人却会被剪除，或是彻底灭绝。他们只是不复存在了。尽管这种观点认为：不是所有人都配得拯救，接受那永远的祝福；但是，这种观点却认为，没有哪个人当受那永远的痛苦。

这种灵魂寂灭论有三种表现形式。[23]其中，与这个名字最匹配的形式认为：恶人因为犯罪的缘故，直接导致了他在死去时要彻底灭亡。这种严格意义上的灵魂寂灭论有两种次级形式。第一种灵魂寂灭论，把灵魂灭绝看成是罪的自然结果。罪就是自我毁灭。在经过了一段时间后，或许是与这人犯罪的程度相应的时间之后，那些没有得赎的人实际上就渐渐消耗灭绝了。另一种纯粹的灵魂寂灭论则认为，上帝不可能也不会允许那些邪恶的人得享永生。因为刑罚不一定是没有穷尽的，所以上帝在经过足够的忍耐之后，就彻底毁灭了这个人。我们应当注意到，在这两种灵魂灭绝论中，都认为若非因着犯罪的缘故，灵魂就是不

① Restorationism，一种神学观点，译作“万民得救说”、“众生复位论”，即普救论。该观点认为，所有的人包括那些今生没有悔改的人、天使、魔鬼最终都要得救，因为上帝掌管万事。若有人认为有地狱，那也不过是炼狱而已。早期教父奥利金便盼望魔鬼最终都会得救，但这种观点受到了奥古斯丁的抨击，公元 543 年的君士坦丁堡会议将其定为异端。——译者注

朽的。[24]

灵魂寂灭论存在的难题是，它与圣经教导相冲突。旧约圣经和新约圣经都同样提到了永远不灭的火。耶稣借用《以赛亚书》66:24来描述恶人在地狱中所受的刑罚："他们的虫是不死的，他们的火是不灭的。"（可9:48）这些经文清楚表明：这种刑罚是永不止息的。它不会吞灭那些受刑之人，并就此了事。

此外，还有好多例子，其中用到了诸如"永久"、"永恒"、"永远"一类的词，以此来修饰那些用于描述邪恶的人永恒状态的名词：如火或焚烧（赛33:14；耶17:4；太18:8，25:41；犹7）、憎恶（但12:2）、毁灭（帖后1:9）、锁链（犹6）、受痛苦（启14:11，20:10）、刑罚（太25:46）。有一种见于《马太福音》25:46中的平行用法（parallelism），尤其值得我们注意："这些人要往永刑里去。那些义人要往永生里去。"假如其中的一个（生命）是永不止息的，那么另一个（刑罚）也就必然是这样。

这里就出现了一个问题，圣经不仅说到了永远死亡（对此，有人会将它解释成：那些邪恶的人不会从死里复活），而且，也提到了永远的火，永远受苦。这位上帝既然不会因为有限的刑罚满足，而是要叫人永远受苦，那么这位上帝到底是一位怎样的上帝呢？人受到如此惩罚，似乎和他所犯的罪不相当，因为他是在臆测说：人犯的一切罪都是悖逆上帝的有限的罪。人若相信上帝是一位良善、公义和慈爱的上帝，又相信永远的刑罚，圆凿方枘又怎么能调和起来呢？对这个问题，我们决不能掉以轻心，因为它涉及了上帝的本质。

首先，我们应当注意到，不论我们何时犯罪总会涉及其中一个无限的因素。所有的罪都是在干犯上帝：有限的意志对抗无限者的意志。这是没有向那位万有都本于他的上帝尽自己所当尽的责任。因此，一个人并不能把罪看成是只应当受到有限惩罚的事。

此外，倘若上帝想要成就自己在这个世界中的旨意的话，那他或许就不会让世人免受那永远的刑罚。上帝的全能并不是说，他能做到人所能想象出来的任何作为。譬如，上帝便不能做那些在逻辑上有矛盾或是荒诞的事。上帝不能做出一个有四个角的三角形。[25]而且，完全有可能，对这些原本要使其永远与自己团契相交的受造物，上帝会用这样一种方式来模造他们，叫他们若选择离弃这位创造者来生活，就会经受那永远的痛苦。人类原本被设计成要与上帝永远同在的人；假如我们偏离了这种命运的话，那我们就必要经历这一行动所带来的后果。

414

我们也应当注意到，上帝并没有将人打入地狱。他不愿一人灭亡(《彼得后书》3:9)。经历地狱的痛苦是人的选择。他们所犯的罪将他们带入地狱中，而且他们还拒不接受基督的代死所带来的益处，这就使得他们无可逃脱。正如路易斯(C. S. Lewis)所说的那样，罪是一个人用生命在向上帝说："走开，不要管我。"地狱是上帝最后向这人说："你可以称心如意了。"这是上帝听任这人一意孤行，一如他(她)已经选择的那样。[26]

三、刑罚的不同程度

最后，我们应当注意到，耶稣基督的教训表明：在地狱里，刑罚的程度有所不同。他责备那些曾经见证过他所行的神迹，但却没有悔改的城市说："哥拉汛哪，你有祸了！伯赛大啊，你有祸了……因为在你那里所行的异能，若行在所多玛，他还可以存到今日。但我告诉你们，当审判的日子，所多玛所受的，比你还容易受呢！"(太 11:21—24)在那个论到忠心的管家和不忠心的管家的比喻中，也有同样的暗示："仆人知道主人的意思，却不预备，又不顺他的意思行，那仆人必多受责打；唯有那不知道的，做了当受责打的事，必少受责打。因为多给谁，就向谁多取；多托谁，就向谁多要。"(路 12:47—48)

在这里，其中的原则似乎是，我们所领受的知识越多，我们的责任也就越大；假如我们没有尽到自己的责任，那我们所受的刑罚也就越大。完全有可能，在地狱中的刑罚会有程度上的不同，这与其说是一个关乎客观环境的问题，倒不如说是一个关乎人对与上帝隔绝的主观意识的问题。这种情况，与我们对天堂中会有奖赏程度的不同，有着异曲同工之妙。从某种程度上讲，这种程度上的不同反映了一个事实：地狱是上帝照着人在今生自己塑造的品格而留给那些邪恶的人的。他们因为自己邪恶的老我所必须永远经历的苦难，是与他们行这一切恶事时意识的程度相应的。

第三节　终末状态教义的含义

1. 我们今生所做的决定将会影响我们来生的景况；这不仅仅是一时之间，而是永恒之久。因此，在作出这些决定时，我们就当格外审慎和勤勉。

2. 正像保罗所说，今生的境况不过是暂时的。若与来生的永恒相比，这些就都相形见绌，不是那么重要了。

3. 来生境况的本质，远比世人今生经历的一切要强烈得多。那些用来描画它们的比喻并不能恰如其分地完全表明我们将来要面对的一切。譬如，天堂远远超过我们今生经历的一切快乐。

4. 天堂中的福乐并不能仅仅视为对今生快乐的一种强化。在天堂中，一个最重要的特点就是信靠上帝的人要与主同在。

5. 地狱与其说是一种肉体上的痛苦，倒不如说是彻底并永远与上帝隔绝的那种可怕的孤独状态。

6. 不应当把地狱主要看成是由施报应的上帝追讨那不信者的一种刑罚，而应当看成是那拒不相信基督的人选择邪恶生活的必然结果。

7. 由此看来，尽管所有人都有一种状态留给他们：要么进入天堂，要么堕入地狱；但是，却有奖赏和刑罚程度的不同。

注　释

[1] Helmut Traub, οὐρανό, in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964—1976), vol. 5, pp. 514—520.

[2] Ibid., pp. 521—522.

[3] Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University Press, 1955), p. 1030.

[4] Leon Morris, *The Lord from Heaven* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), pp. 26—29.

[5] Bernard Ramm, *Them He Glorified: A Systematic Study of the Doctrine of Glorification* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), pp. 104—115.

[6] 在这里，我们设想的是，我们在天国中的生命将是身体的、有意识的、个体性的存在，如所有相关圣经经文预示的那样。因为这种观点我们将来的存在只不过是一种在上帝的记忆中生活。参见 David L. Edwards, *The Last Things Now* (London: SCM, 1969). pp. 88—91。

[7] Ulrich Simon, *Heaven in the Christian Tradition* (New York: Harper, 1958), p. 236.

[8] Morton Kelsey, *Afterlife: The Other Side of Dying* (New York: Paulist, 1979), pp. 182—183.

[9] J. A. Motyer, *After Death: A Sure and Certain Hope*? (Philadelphia: Westminster, 1965), pp. 74—76.
[10] W. H. Dyson, "Heaven" in *A Dictionary of Christ and Gospels*, ed. James Hastings(New York: Scribner, 1924), vol. 1, p. 712.
[11] Alan Richardson, *Religion in Contemporary Debate*(London: SCM, 1966), p. 72.
[12] Austin Farrer, *Saving Belief*(London: Hodder and Stoughton, 1967), p. 144.
[13] Simon, *Heaven*, p. 217.
[14] C. S. Lewis, *Miracles*(New York: Macmillan, 1947), pp. 165—166. Lewis 在这里用到"跨越性关系"(transsexual)这个词,与我们赋予"超越性关系"(suprasexual)这个词的意思相同。
[15] Alfred, Lord Tennyson, "Wages."
[16] John Baillie, *And the Life Everlasting*(New York: Scribner, 1933), p. 281.
[17] Motyer, *After Death*, p. 87.
[18] S. D. F. Salmond, "Heaven," in *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings(New York: Scribner, 1919), vol. 2, p. 324.
[19] Nels Ferré, *The Christian Understanding of God* (New York: Harper and Brothers, 1951), pp. 233—234.
[20] Charles Hodge, *Systematic Theology*(Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 3, p. 868.
[21] J. A. Motyer, " The Final State: Heaven and Hell," in *Basic Christian Doctrines*, ed. Carl F. H. Heary(New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962), p. 292.
[22] Origen, *De principiis* 1. 6. 2; 3. 6. 3. 关于普救论中的暂时状态,参见 John A. T. Robinson, *In the End, God*(New York: Harper and Row, 1968), pp. 119—133。
[23] See Benjamin B. Warfield, " Annihilationism", in *Studies in Theolory*(New York: Oxford University Press, 1932), pp. 447—450.
[24] *Seventh-Day Adventists Answer Questions on Doctrine*(Washington: Review and Herald, 1957), p. 14.
[25] C. S. Lewis. *The Problem of Pain*(New York: Macmillan, 1962), p. 28.
[26] Ibid., pp. 127—128.

415

结　论

观念对群体或个人的行为具有深远影响。弗兰西斯·薛华(Francis Schaeffer)就曾指出,当黑格尔第一次提出辩证法这一概念时,它的意思是那么模糊不清。[1]然而,它却已经给处在从它衍生出的意识形态下的千百万人,甚或几十亿人带来了巨大的生命改变。

我们所坚持的教义,不管自己有没有意识到,都必然会影响到我们自己的态度、人生观、待人接物的方法,以及我们回应上帝的方法。我们是什么样的人、什么样的基督徒,以及多年后会变成什么样子,正确地看来,都是由我们所信仰的教义导致的,或至少在一定程度上是这样。

教义同样有助于使基督教成为某种我们可以活出来的东西。与挪亚不同的是,我们并未蒙召建造一座方舟,而是相信上帝仍是那位要继续审判罪的上帝。我们也没有像亚伯拉罕那样蒙召,将自己所爱的人作为祭物献给上帝,而是要侍奉上帝。上帝是至高者,他盼望也配得我们对他超乎万物的爱。教义是圣经所载的过去的事件和教训与我们今天的处境之间的连接点。

唯愿对基督教教义的研究,成为我们每个人的努力。因为这是对上帝诫命的成全的一部分(申 6:5),正如耶稣所说的那样(见太 22:37;可 12:30;路 10:27),要用整个生命来爱上帝,其中就包括我们的心智(mind)。

注　释

[1] Francis Schaeffer, *The God Who Is There* (Downers Grove, Ill, Inter-Varsity, 1968), p. 20.

经 文 索 引*

创世记
1 21，174—175
1—2 156
1—3 167
1:1 93，130，132，407
1:2 132，276—277
1:10 133
1:12 133
1:18 133
1:20 167
1:21 133，167
1:24 167
1:25 133
1:26 110，172—174，175，235
1:26—27 166，171—172
1:27 110，177
1:27—28 174
1:28 53，166，191，196
1:31 133，169
2:7 63，166，167
2:15—17 257—258
1:16—17 189
2:17 100，151，152，197
2:24 29，65，110
3 94，158，321
3:2—3 151
3:3 376
3:4—5 192
3:8 53，194
3:11 200
3:12 200
3:14 167
3:14—19 335
3:16 151
3:17 151
3:17—19 47
3:18 151
3:19 151，167，198
3:22 198—99，235
3:22—23 376—377
4 168
4:26 94
5:1 172
5:1—2 177
5:2 172
6 197
6—7 391
6:5 203，205
6:6 123，153
8:21 203
9:6 172，177，197
11:7 235
17:1 96
17:7 360
18:25 100
35:18 181
38:26 318
41:8 181
41:38 277

出埃及记
3:6 65
3:14 53，93，93—94
3:14—15 217
3:44 65
12:40—41 71
15:11 99
15:13 342
15:16 342
19 157
20 174
20:2—3 108，134
20:3 94，189
20:4 108
20:5 194
20:7 94
20:8—11 217
20:14 152
23:22 195
31:3—5 277
33:19 300
34:6 103

利未记
1:3—4 258
4:35 262
24:16 217

民数记
14:8 342
23:19 97，102

申命记
4:42 204
5:10 103，322
6 108
6:4 108，110
6:5 108，415
6:6 108

* 条目后面的数字为英文原书页码，即中译本的边码。

6:7 108
7:7—8 102
7:10 194
10:16 360
18:15 248
25:1 318
25:13—15 101
30:6 360
32:9—10 342
32:35 197
33:2 156，157

约书亚记
9:16—21 102
10:12—14 145

士师记
6:34 277
6:36—40 143

撒母耳记上
2:6—7 141
8:3 101
13:14 203
15:23 189
15:29 101
16:13 277
18:10 71
24:17 318
26:23 318
28:6 331

撒母耳记下
10:18 71
12:13—14 321
12:23 209
14:20 156
23:2 63
24:1 71
24:16 157

列王纪上
8:46 203
17:21 181

列王纪下
6:6 145
6:17 157，160
13:18—19 80 n. 5
19:35 157

历代志上
19:18 71
21:1 71

历代志下
4:2 69，73

以斯拉记
7:27 141

尼希米记
9:6 138
9:20 277

约伯记
1:12 142，156
2:6 142，156
9:5—9 141
12:23 141
22 152
26:13 132，277
33:4 132
37 141
38 121
38:4 121
38:7 156
42:2 121
42:3 121

诗篇
2:7 235
5:5 194
5:9 204
8 174—175
8:5—6 174
8:7—8 174，175
9:4 318
10:7 204
11:5 194
14 204
14:3 206
16:10 381，389
17:15 388
18:40 194
19 46
19:1 42，133
19:7—9 100
19:13 142
20:7 94
20:9 94
24:7—10 334
27:10—11 121
31:5 181
31:14—15 141
34:7 157
36:1 204
37 121
37:37 203
40:7—8 235
42:6 181
45:6 109，218
45:6—7 249
47 394
47:7—8 141
49:15 388
51 203，205
51:2 205
51:5 205，229
51:6 205
51:7 205
51:10 205
51:11 277
53 204
53:3 206
57:10 103
61:5 102

61:8 102
65:3 121
66:7 141
66:13 102
68:17 156
69:4 194
69:21 121
69:25 63
72 394
81:12—13 142
82:6 64
84:11 144
86:5 103
86:15 104
89:5 155
89:7 155
90:1—2 95
91 121, 140
91:11 157
94:1 197
96:5 132
100 394
100:3—5 169
100:5 28
102:25 109
102:26—27 96
103:8—14 322
103:13 103
103:19—22 141
103:20 156
104 139
104:5 139
104:10 139
104:13 139
104:14 141
104:20—21 139
104:21—29 141
104:24 95
104:24—30 139
104:30 132, 272
107:10—16 197
109:8 63
110:1 109
119:91 123
121 121
130:3 203
139:7—12 95
139:13—15 177
139:16 121, 122
140:3 204
143:2 203
145:16 103
147:5 95
147:8—15 141
148:2 156
148:5 156

箴言

3:11—12 323
3:19—20 121
6:16—17 194
11:5 203
16:4 121
16:33 141
29:10 194

传道书

3:21 181
5:4—5 102
7:20 203
12:7 181, 376

以赛亚书

1:24 197
6:1—4 99
6:1—5 87
6:3 87
6:5 99
6:8 110
7:14 228
8:13 219
9:7 249
10:5—12 141
10:20—21 197
11:6—7 397
14:24 123
14:24—27 121
14:27 121, 123
20:1 74
22:11 121, 122
26:19 388
33:14 413
37:16 132
37:26 121
40:9 249
40:12 121
40:12—13 132
40:13—14. 122
42:21 252
44:6 95
44:24, 132
44:28 88
45:1 88
45:12 132
45:22—25 394
48:11 122
52:7 249
53 259
53:5—6 262
53:6 203, 259, 262
53:12 259, 262
55:1 301
55:8—9 87
59:7—8 204
61:1 277
61:1—2 351
61:2 197
62:4 342
63:4 197
63:10 195
65:25 397
66:24 413

耶利米书

4:4 360
9:25—26 360

10 101
10:5 101
10:10 93, 101
10:11 93
10:11—12 132
10:12—13 121
11:20—318
12:7—10 342
12:8 194
17:4 413
17:9 200, 204
18:1 56
23:20 121
23:23 87, 95
13:24 87, 95
30:4 63
32:15 96
32:17 96
46:10 197

耶利米哀歌

2:4—5 195
3:22—23 97

以西结书

2:2 277
8:3 277
11:1 277
11:19 204—205
11:19—20 311
11:24 277
12:1 56
12:8 56
12:17 56
12:21 56
12:26 56
18:30—32 307
20:9 122
25:14 197
33:11 301
37:12—14 388
44:7 360
44:9 360

但以理书

2:21 141
4:13 155
4:17 155
4:23 155
4:24—25 141
9:27 402
12:1 121
12:2 388, 390, 400, 413
12:3 411

何西阿书

1:1 56
1:9—10 342
2:23 342, 394
9:15 194

约珥书

1:1 56
2:28—29 277
2:31—32 219

阿摩司书

3:1 56, 63
5:12 101
5:15 101
5:24 101

约拿书

3:5 121

撒迦利亚书

1:6 121
7:2 261
8:17 194
8:22 261
14:4 402

玛拉基书

1:9 261
3:6 96

马太福音

1 228
1:18—25 228
1:20 219
1:22 121
1:23 228
1:25 228
2:15 121
2:23 121
3:2 309, 361
3:6 361
3:16 278
3:16—17 274
4:2 225
4:3 158
4:14 121
4:17 309
4:18—22 306
4:24 159
5:16 122—23, 407
5:17 57
5:18 63
5:21—22 189, 205, 218
5:21—28 327
5:23—24 263
5:27—28 189, 205, 218
5:38 262
5:45 103, 142, 407
5:48 328
6 189
6:1 407
6:2 189
6:5 189
6:9 407
6:9—10 409
6:10 407
6:16 189
6:19—20 408
6:25 103, 181
6:25—30 141

6:25—34 322
6:26 103, 108, 139
6:28 103
6:30 108, 139
6:30—33 103
6:31—33 139
7:3 200
7:11 407
7:15—23 333
7:21 407
7:21—23 392
8 159
8:5—13 144, 159
8:12 411, 412
8:13 310
8:17 121
8:29 159
8:31 159
9:18—22 144
9:19—20 159
9:28 310
9:35—36 103—104
9:36 103, 176, 226
9:38 219
10:1 159
10:6 176
10:9—10 71
10:28 140, 181, 182—183, 376, 381
10:28—31 166
10:28—32 139
10:29 95
10:30 95
10:32 407
11:21—24 414
11:24 391
11:25 219
11:28 124, 301, 306
12:17 121
12:22 159
12:24 158
12:25—27 278
12:27 158
12:28 109, 159, 274, 278
12:31 274, 278
12:32 278, 380
12:45 159
12:50 407
13 249, 395
13:13—15 78
13:15 78
13:16 302
13:19 158
13:24—30 158
13:35 121, 131
13:37—43 391
13:38 158
13:39 158
13:39—42 157
13:41 109, 216—217, 249, 392
13:44 249
13:46 249
13:57 248
14:14 103, 226
14:22—23 144
15:32 226
16 302—3
16:14 303
16:16 303
16:17 303, 407
16:18 340
16:18—19 381
16:22 79
16:26 181
16:27 391
17:1—8 410
17:15 159
17:15—18 159
17:19—20 159
18:3 209
18:6 310, 359
18:8 343, 413
18:10 157, 407
18:14 407
18:17 343
18:19 407
18:20 366
19:4 131
19:4—5 65
19:4—6 29
19:8 131
19:14 109, 209, 359
19:23—26 108
19:24 109
19:26 96, 230, 313
19:28 249, 311, 391, 409
20:13—15 299
20:27 29
20:28 253, 259, 262
20:34 226
21:4 121
21:11 248
21:29 309
21:31 109
21:43 109
22:14 306
22:30 410
22:32 65
22:36—40 174
22:37 415
23:10—12 29
23:23 206
24 401
24—25 384, 387
24:2 63, 388
24:3 401
24:3—14 330
24:9 403
24:14 388, 394
24:15 386
24:21 131, 386, 403
24:27 384, 387
24:29 386, 403
24:29—31 402, 405
24:29—35 391
24 :30 109, 334, 384,

386, 408
24:31 157, 392
24:36 156
24:36—39 402
24:36—44 385
24:37 384
24:39 384
24:42 384
24:43 402
24:44 384, 385
24:45—51 388, 402
24:50 385
25:1—13 386
25:5 388
25:6 403
25:8—10 386
25:13 385, 402
25:14—30 191, 409
25:19 388
25 :31 109, 156, 157, 248, 408
25:31—33 391
25 :31—46 217, 350, 386, 391, 392
25:32 391
25:34 131
25:34—40 199
25:41 160, 411, 412, 413
25:41—46a 199
25:46b 199
25:46 392, 411, 412, 413
26:24 121
26:26—28 316
26:37 226
26:42 143
26:53 156
26:56 121
26:63 217
26:64 248, 384
27:3 309
27:4 231
27:5 74
27:19 231
27:32 403
27:46 108
27:54 57
28:2 407
28:18 343, 347
28:18—20 28—29, 395
28 :19 109, 273, 347—348, 358, 360—361
28 :19—20 95, 110, 343—344, 360
28 : 20 248, 249, 316, 344, 347, 349, 366, 385

马可福音

1:8 278
1:10 278, 363
1:12 278
1:14—15 351
1:15 310
1:16—20 306
1:25 159
1:26 159
1:41 103, 176
2:5 217
2:7 217
2:8—10 109
2:27—28 217
3:5 226
3:22 158
3:29 274
4:39—41 141
5 159
5:2—4 159
5:5 159
5:36 310
6:5—6 159
6:6 144, 226
6:8 71
6:17—29 350
6:34 103
8:18 78
8:31 259
8:38 156
9:2—8 410
9:17 159
9:20 159
9:21 226
9:23—24 159
9:25 159
9:29 159
9:43 381
9:43—48 381
9:48 381, 413
10:6 131
10:13—16 359
10:14 226, 359
10:35—39 318
10:37—40 248
10:39 318
10:45 253, 259
12:13—17 176—177
12:17 108
12:24 388
12:24—27 108
12:25 410
12:26—27 388—389
12:28—31 174
12:30 189, 415
13:7 121—22
13:10 121—22
13:19 131, 403
13:20 109
13:24 403
13:26 384, 386
13:32 221, 226, 407
13:32—33 385
13:35 385
14:21 121
14:22—24 316
14:32—42 226
14:62 109
15:34 226
16:7 104

16:9—20 361
16:16 361

路加福音

1:13—20 157
1:15 359
1:26 156
1:26—38 157, 228
1:35 229, 272, 278
1:38 230
1:41—44 177
1:46—47 181
1:46—55 230
2:1 143
2:11 219
2:13 155, 407
2:13—14 157
2:14 408
2:15 407
2:21—39 246
2:52 225
3:19—20 350
3:22 278
4:1 278
4:14 278
4:16 227
4:18—19 351
4:18—21 277
5 145
5:8 57, 99
5:24 146
6:8 226
6:12 227
7:9 226
7:13 176
7:19 310—311
7:29 319
7:35 319
8 159
8:27 159
9:3 71
9:23 309
9:28—36 410
9:39 159
9:47 226
10:17 278
10:21 278
10:25—37 350
10:26—27 174
10:27 181, 415
11:8—10 144
11:11 262
11:11—13 322
11:15 158
11:19 158
11:20 159
11:50 131
12:8—9 109, 217
12:47—48 414
13:32 159
14:14 390, 400
15 103
15:3—7 143
15:10 109, 157, 217
15:18 407
15:21 407
16 :19—31 182, 379, 381, 412
16:22 157
16:26 412
18:16—17 359
19:1—10 306
19:11—27 388, 410—411
20:27—40 410
20:35 390, 400, 410
21:20—22 121
21:27 384, 386
21:36 403
22:3 158
22:19—20 316
22:22 121, 123, 127
22:28—30 391, 409
22:30 318
22:37 259
22:42 176
22:43 407
23:40 79
23:41 231
23:43 182, 379, 381, 382
23:46 181, 379
24:25—27 64
24:38—39 390
24:39 92, 227
24:43 410
24:44—45 64
24:50—51 247

约翰福音

1:1—3 130
1:3 132, 191, 249
1:9 249
1:12 310, 321
1:12—13 311, 312
1:13 230
1:14 225, 227, 232, 235, 245
1:18 92, 237, 239, 248
1:29 259, 262
1:32 278
1:33—34 110
1:35—51 306
2:11 310
2:23 310
3 311
3:3 311
3:5—6 279
3:5—8 272
3:6 312
3:7 311
3:8 109, 279, 312
3:13 235, 407
3:16 102, 237, 412
3:17 259
3:18 310
3:23 363
3:31 407

3:36 195, 403
4:6 225
4:18 226
4:21 92
4:24 92, 409
4:34 176
5:2—18 218
5:21 218
5:22 391
5:25 389
5:25—29 381
5:26 93
5:27 391
5:27—29 391
5:28—29 389, 390, 412
5:29 392, 400
5:30 176
5:39—42 206
6:37 123, 299—300, 303
6:38 176
6:39—40 389
6:42 407
6:44 123, 299, 303, 311, 389
6:45 303
6:51 407
6:52—58 260
6:53 316
6:54 389
6:62 247
6:63 311
6:69 230
8:40 225
8:44 131, 156, 158
8:46 231
8:58 217, 237
8:59 217
9 145
9:2—3 152
10 139, 332
10:3 79
10:10 311
10:17—18 264
10:27—30 139, 329, 331
10:28 311, 331
10:28—29 331
10:30 111, 217
10:34 64
10:34—35 64
10:35 63
10:36 259
11 389
11:11 379
11:14 226, 379
11:24—25 389
11:25 218
11:33 226
11:35 226
11:38 226
11:42 329
11:49—50 259
11:50 263
12:6 333
12:27 181
12:28 54
12:38 121
12:48 392
13 29
13:14 29
13:15 29
13:16 29
13:21 181
13:23 226
13:37—38 376
14—16 79, 114, 271
14:2 247
14:2—3 247, 408
14:3 384, 385
14:6 246
14:7—9 217
14:9 57, 111, 221
14:12 247, 279, 344
14:15 322, 347
14:16 110, 273
14:16—17 279
14:17 79, 247
14:18 344
14:21 322
14:23 316, 344, 366, 385
14:24 110
14:26 79, 110, 249, 273, 274, 279, 344
14:28 221
14:31 102
15 102
15:1—11 330
15:4 317
15:4—5 316
15:4—7 366
15:8 123
15:11 226
15:13 259
15:14—15 322
15:16 125, 299, 303
15:20 318
15:26 110—11, 273
15:26—27 79
16:5 247
16:7 110, 247, 273, 344
16:8 79, 274, 344
16:8—11 109, 272, 279, 311
16:10 247
16:13 79, 272, 344
16:13—14 111, 273, 279
16:13—15 110
16:14 79, 271, 273
16:28 110, 247
16:33 403
17 176, 250
17:1 176
17:1—5 334
17:2 123
17:3 101, 259—260
17:4 176, 273
17:5 176
17:6 123

17:9 123
17:12 121
17:13 226, 250
17:15 250
17:19 259
17:20 250
17:20—23 340
17:21 111, 250
17:21—22 176, 235
17:22 176
17:24 131, 176
18:9 121
18:14 259
19:7 217
19:24 121
19:28 121, 225
19:34 225, 260
19:36 121
19:39 308
20:17 247
20:21—22 110
20:25—27 247
20:27 390
20:28 218, 219
21:9—14 410
21:18 388
21:25 62

使徒行传

1:1 249
1:4—5 279
1:6 401
1:6—11 247
1:7 385
1:8 29, 95, 276, 279, 344, 347—348
1:9—10 386
1:11 385—386
1:16 63
1:18 74
1:23—26 141
1:24 219
2 284
2:16—21 276
2:20—21 219
2:23 122, 123, 125, 127, 141
2:24—32 389
2:28 276
2:31 381
2:33—36 248
2:36 142
2:37 362
2:37—41 361
2:38 309, 360, 362
2:39 360
2:41 359
2:44—45 344
2:47 219
3:13—15 334
3:17—26 362
3:18 63
3:19 307
3:19—21 384
3:21 63
3:22 248
4:12 360
4:25 63
4:27—28 123
4:32 340, 344
4:34—35 344
5 272
5:1—11 331, 391
5:3 158, 272
5:3—4 109, 274
5:19 157
5:31 248
7 72
7:6 71, 72
7:51 274
7:53 157
7:60 379
8 284
8:7 159
8:12 361
8:26 157
8:36 363
8:36—38 359
8:38—39 363
8:39 219
9:1—19 307
9:31 219
10 284
10:3—7 157
10:11—13 344
10:14 344
10:17—48 344
10:22 156
10:36 219
10:42 391
10:43 310, 360
10:48 359
11:13 157
11:14 359
11:21 219
11:30 353
12:6—11 157
12:7—11 157
12:15 157
12:23 157
13:10—12 219
13:32—37 389
13:36 379
13:48 123, 303
14:15—17 47
14:22 403
15:26 181
16:14 219, 307, 308
16:15 359
16:25—34 352
16:30 308
16:31 28
16:31—34 359
17:16—34 352
17:22—31 47
17:23 49

17:24 92, 219
17:24—25 94—95
17:25 93
17:26 96, 122
17:27b—28 87
17:28 47, 172
17:30 204, 309
17:30—31 301
17:31 391
17:32—34 48
18:8 359, 361
18:26 219
19:1—7 361
19:4 310
19:12 159
20:19 219
21:14 219
23:6 389
23:8—9 156
24:14—15 390
24:21 389
24:25 391
27:23 157
28:15 403

罗马书

1 189
1—2 46—47, 48—49
1:3—4 351
1:14—15 47
1:16 351, 352
1:16—17 46
1:18 47, 195, 260, 261, 403
1:18—23 302
1:18—32 46
1:19 47
1:20 42, 47, 131
1 :21 47, 48—49, 78, 189, 196, 205
1:21—22 47
1:25 47
1:26—27 205
1:28 189
1:29—31 189
2:1—16 49
2:3 219
2:3—16 381
2:4 104
2:5 195, 261, 391, 411, 412
2:8 261
2:12 392
2:14 48
2:14—15 189
2:14—16 46
2:15 205
2:29 79, 342, 362
3 48, 49, 204
3:1—23 299
3:9 204
3:9—20 311
3:10—12 204
3:12 206
3:20 204
3:21—26 260
3:23 203, 204
3:25 261
3:25—26 261
3:26 319
4:5 319
4:13—18 360
4:15 261
4:17 132
5:3 403
5:6—8 263
5:6—10 103
5:8 260, 322
5:8—10 195
5:9 260, 261, 403
5:9—10 334
5:10 322
5:12 197—98, 204, 207, 229
5:12—19 208—209
5:15 225, 412
5:15—19 207
5:17 225, 412
5:18 412
5:19 225, 412
6:1—11 312, 362
6:3—5 359, 363
6:4 199, 316
6:6 205
6:6—8 253
6:12 205
6:17 200, 205
6 :23 100, 197, 200, 204, 258, 320
7 327
7:5 205
7:18 192
7:18—19 327
7:23 205
7:24 205
8 151, 326
8:1 317
8:1—17 280
8:2 200
8:4 326
8:5 326
8:7 195
8:9 326
8:9—10 317, 344
8:9—11 365
8:10 205
8:11 272, 389
8:13 205, 280, 326, 327
8:14 326
8:14—16 322
8:16 326
8:16—17 322
8:17 316
8:18 151
8:18—23 199
8:18—25 47, 334, 335
8:19—23 396
8:19—25 387
8:21 335

8:22—23 390
8:26 159
8:26—27 280, 326
8:28 122, 142, 151
8:29 122, 124, 125, 151, 172, 303, 326
8:29—30 333
8:31—39 329
8:32 260, 263
8:33—34 250, 319, 334
8:35 139
8:38 155
8:38—39 139, 334
9 300
9—11 122
9:6 342
9:11—13 125
9:15—16 300
9:18 125
9:20—21 299
9:20—23 122
9:20—24 125
9:22 104, 261
9:24 342
9:24—26 342
10 49
10:9—10 17
10:13 219
10:14 48
10:16 351
11:2 124—125
11:8 78
11:10 78
11:13—15 142
11:15 263
11:25 142
11:25—26 343
11:28 351
11:32 343, 412
11:33 95
11:34 122
12 355
12:1—2 327
12:2 189, 317
12:6—8 280
12:9 327
12:16—17 327
12:19 197, 261
13:4—5 261
14:4 329
14:10 391
14:11 219
15:19 272
16:17 343

哥林多前书

1:2 325, 340
1:4—5 315
1:7 387
1:8 334
1:9 102
1:10—17 343
1:18 79, 326
1:20—21 78
1:23 79
1:24 79
2:6—16 307
2:7 79
2:8 219, 235
2:9—10 410
2:10—11 272
2:13 78
2:14 78, 79
2:14—3:4 180—181
2:16 79
3:1—9 343
3:14—15 411
3:15 380
3:16 159, 272
3:16—17 109, 344
3:19 78
4:5 381, 391
4:9 157
5:1—5 367
5:3 181
5:5 181
5:7 260
5:12—13 343
6:2—3 391
6:12—20 390
6:19 272
6:19—20 109, 345
7:5 158
7:8—11 410
7:25—35 410
7:40 56
8:4 108
8:6 108, 132
9:14 351
9:16 352
10:12 160
10:13 329
11:7 172
11:10 157
11:17—19 343
11:23 56
11:26 366
11:27—28 367
11:27—32 366
11:29 367
12 281, 343, 348, 355
12:3 307
12:4—6 273
12:4—11 109, 280
12:7 281
12:11 274, 281, 284, 345, 349
12:12 283
12:12—13 343
12:13 283, 284, 317, 344, 358—359
12:14—21 281
12:14—25 348
12:18 122
12:22—26 281
12:26 343, 348

12:27 342
12:27—31 348
12:28—30 281
13:1—3 285
13:8 282
13:9—10 282—283
13:9—12 408
13:12 249, 335
14 281
14:3—4 349
14:4—5 348
14:5 281
14:12 281, 348
14:15—17 349
14:18 282
14:27 285
14:28 285
14:39 285
15 183, 198, 375, 381, 389
15:1 351
15:3 351
15:3—8 351
15:6 379
15:12—14 389
15:17 29, 198
15:17—18 412
15:18 379
15:20 351, 379
15:21 225, 377
15:22 315, 412
15:22—24 400
15:23 400
15:24 155
15:38 122
15:38—50 335
15:44 247, 389
15:47—49 225
15:51 379
15:51—52 335, 389
15:54—56 375
15:54—57 377
15:55—56 198
16:2 349

哥林多后书

1:18—22 102
2:11 158
3:3—18 342
3:14—15 205
3:16 78
3:18 78, 172, 177
4:2 101—2
4:3—4 299, 302
4:4 48, 158, 205
4:6 132
4:11—12 376
4:16 317
4:17 151
5 381
5:1—5 335
5:1—10 375, 381, 389
5:2—4 183
5:3 381
5:3—4 182
5:4 182
5:8 182, 382
5:10 219, 391, 392
5:14 260
5:15 262, 263
5:17 311, 312, 315
5:19 260, 307
5:21 230, 262
6:15 158
6:16 341
11:14—15 158
12:7 158
12:9 318
12:9—10 144
13:1 110
13:14 109, 273

加拉太书

1:15 67
1:15—16 141
2:16 310
2:20 263, 312, 315, 316, 317—318, 343
3:1—14 380
3:6 320
3:6—9 49
3:8 122
3:10—11 48, 320, 322
3:10—14 49
3:13 253, 260, 263, 377
3:13—18 360
3:19 157
3:19—29 49
3:23—24 48
3:28 343, 352
4:4 235, 245
4:4—5 122, 258, 321
4:5 246
5 280, 326
5:13 322
5:16 280, 326
5:16—24 192
5:19—21 280
5:22—23 280, 326, 328, 344
5:24 205
5:24—25 312
5:25 326
6:1 343
6:2 343
6:7—8 152, 258
6:8 258
6:14 312

以弗所书

1:3—4 315
1:4 122, 131, 334
1:4—5 299
1:5 321
1:5—6 122
1:6—8 315
1:7 260
1:10 343

1:11 123
1:11—12 122
1:18 78
1:20 247
1:20—22 248
1:22—23 340, 342
2:1 311, 312
2:1—2 206, 376
2:1—3 299
2:1—10 312
2:3 204, 261
2:5 206, 311, 316
2:5—6 312
2:6 311
2:8—9 103, 206, 296, 320, 321, 380
2:10 312, 315, 321
2:15 343
2:21—22 344
3:21 95
4:1—16 340
4:4 340
4:4—6 343
4:8—10 247
4:11 280, 349
4:11—16 343
4:12 348
4:13 327, 328
4:16 348
4:23—24 172
4:27 159
4:29 348
4:30 274
4:32 322
5:2 260
5:6 261
5:14 307
5:18 284
5:23 340
5:25b—27 342
5:26 326
5:32 316
6:11 158
6:12 155, 159

腓立比书

1:6 312, 326, 329
1:7 352
1:9—11 334
1:19—26 375, 381
1:20—23 377
1:23 382
1:29 310
2 108, 249—250
2:2 341
2:3 29
2:3—5 201
2:5—11 108—109, 219
2:6 237
2:6—7 238, 245
2:7 237
2:9—10 250
2:10—11 248, 412
2:11 219
2:12—13 327
3:3 342
3:8—10 318
3:10 53
3:11 390, 400
3:20—21 335, 381, 389
4:5 387
4:11 140
4:12 140
4:13 140, 317
4:19 140, 322

歌罗西书

1:9 79
1:13—14 235
1:15 343, 389
1:15—20 218—219
1:16 155, 343
1:17 138, 192, 249
1:18 249, 343, 389
1:19 122
1:19—20 412
1:19—30 412
1:20 260
1:21 195
1:21—23a 330
1:22 334
1:27 315, 343
2:9 219, 237, 238
2:9—10 343
2:11—12 360
2:15 155
2:19 343
2:20 316
3:1 316
3:6 261
3:10 172
3:11 343

帖撒罗尼迦前书

1:1 340
1:4 342
1:5 65
1:9 93, 101
1:10 261, 401, 403, 407
2:13 65
2:16 261
2:18 158
3:3 403
3:5 158
4 374
4:13 374
4:13—15 379
4:13—16 389
4:14 389
4:15—16 384—385
4:15—17 387
4:16 155, 315, 385, 386, 400, 407
4:16—17 157, 381
4:16—18 17
4:17 401, 403, 405

4:18 374, 402
5:9 261, 401, 403
5:10 260
5:19 274
5:23 180, 181, 326, 327
5:24 102

帖撒罗尼迦后书

1:5—2:12 381
1:6—7 387
1:7 385, 407
1:8 351, 403
1:9 411, 412, 413
1:10 385
2:8 387
2:13 131
2:13—14 342

提摩太前书

1:6—7 333
1:17 92
1:19—20 331, 333
2:3—4 301
2:5—6 108
2:6 262
2:14 229
3:16 235, 237, 247
5:21 157
6:14 387
6:15—16 92

提摩太后书

1:10 122
1:12 330
2:8 351
2:12 318
2:13 102
2:16—18 331
2:17—18 333
2:18 333, 389
2:26 158
3:2—4 205
3:15 62
3:16 62, 64, 67n. 10, 272
3:17 63
4:1 219, 391
4:8 381, 387
4:10 331

提多书

1:2 101
2:11 103
2:13 385, 387, 388, 402
2:14 326
3:4—7 103
3:5 272, 311, 362

希伯来书

1 109
1:1—2 56, 57
1:1—3 58
1:2 109, 218
1:3 138—139, 218, 247
1:4—2:9 218
1:5 109, 156
1:5—2:9 156
1:8 109, 249
1:10 109, 131, 132
1:10—12 272
1:13 156
1:14 155, 156, 157
2:1 330
2:2 157
2:3—4 283
2:9 263
3:1—6 218
3:11 409
3:12—14 330
3:18 409
4:3 131
4:9—11 409
4:12 180
4:13 95
4:14 247
4:14—16 29
4:14—5:10 218
4:15 177, 198, 230, 232
6:4—6 330, 331—332
6:9 332
6:10 332
6:11 330, 332
6:11—12 330
6:13—18 360
6:18 96
7:9—10 177
7:21 29
7:24 29
7:25 29, 248, 250, 329
7:26 230
9:1—10 30
9:6—15 261
9:12 30, 261
9:14 230, 272
9:23—10:25 316
9:24 247, 250
9:26 131
9:27 140, 169, 197, 200, 375, 391
9:28 261, 385
10:5—18 261
10:12 248
10:22 330
10:25 349
10:26—27 330
10:27 391
10:30 197
11:3 132
11:6 17, 93, 310
11:19 389
12:2 151, 226
12:5—11 323
12:6 197
12:7 323
12:22 156
12:22—24 409
12:23 391

13:10—13 261
13:20—21 326, 327

雅各书

1:13 71, 190, 231
1:14 141—142
1:14—15 190
1:17 96
1:18 311, 312
1:27 350
2:1 219
2:1—11 350
2:9 101
2:15—17 350
2:17 321
2:19 108
2:26 321, 376
3:9 172
4:1—2 201
4:4 195
4:7 159
5:7—8 385
5:8—9 387
5:14—15 285
5:16 144

彼得前书

1:1—2 301, 303
1:2 109, 125, 273
1:3 311, 312, 352
1:3—5 329
1:6—7 151
1:7 385, 387
1:8 310
1:13 385, 387
1:20 125, 131
1:21 334
1:23 296, 311, 312
1:25 296
2:9 325
2:21 215
2:22 230
2:24 251, 262
3:15 219
3:20 104
3:21 361—362
3:22 248
4:11 280
4:13 387
4:19 102
5:8 158

彼得后书

1:10 330
1:16 385
1:19—21 64
1:20—21 62, 67n. 10
1:21 63, 272, 277
2 158
2:1—2 331
2:4 158, 391—92
2:9 158
2:10—22 158
3:3—4 386
3:4 131, 385
3:7 391
3:9 104, 127, 301, 414
3:12 385
3:15 104
3:16 65

约翰一书

1 328
1:1 57, 131, 225
1:8—10 327
1:9 97
2:1 273
2:1—2 235
2:13 158
2:13—14 131
2:16 191
2:18 403
2:22 403
2:28 385
2:29 311, 312
3:1 322
3:2 249, 335, 408
3:4—6 328
3:5 230
3:8 131, 158
3:8—10 156
3:9 330
3:12 158
4:1 310
4:2 17, 110, 235
4:2—3a 225
4:3 403
4:6 65
4:8 102
4:10 102—103, 264, 265
4:13—14 110
4:14 235
4:15 235
4:16 102
5:1 311, 312
5:4 312
5:5 235
5:7 109—110
5:10 310
5:13 310, 330
5:18 158
5:20 79, 101

约翰二书

7 403

犹大书

3 352
6 158, 392, 413
7 413
9 72, 155
14—15 72
21 387
24 334
25 95

启示录
1:5 389
1:8 95
3:7 101
3:10 405
3:14 131
3:21 248, 391
4:11 219
5:11—12 156
6:10 101
6:16—17 403
7:11 156
7:14 403
8:1—4 156
8:6—9:21 157
9:1—2 411
9:11 411
12:3 158
12:9 158
13:8 131
14:10 156, 403
14:10—11 411
14:11 413
16:1—17 157
16:19 403
17:8 131
19:1—4 409
19:5 409
19:6—8 409
19:9 410
19:11—14 157
19:15 403
19:16 219
19:20 199
20 199, 395, 398—400
20:2 399
20:4 391, 399
20:4—6 389, 396, 398
20:5 399
20:6 199, 376, 399
20:7—10 335
20:8 158
20:10 158, 160, 408, 413
20:11—15 391
20:13 389
20:13—14 199
21:1—2 335
21:4 408, 410
21:5 335
21:6 95
21:8 376, 411
21:18—21 408
21:23 408
22:1 248
22:3 409
22:5 408
22:9 156
22:13 95

人名与主题索引*

Abelard, Peter
彼得·阿伯拉尔 251, 252
abortion
堕胎 177—178
Abraham
亚伯拉罕 102
Absolute inerrancy
绝对无误论 69, 72
Adam 亚当:
as bad example
作为坏典型的～207
and Christ
～与基督 210
denial of sin
～不认罪 200
sin of
～的罪 152, 189, 192, 194, 198—199, 207—210, 239
Adoption
收纳 296, 314, 321—223
and justification
～和称义 321
and liberty
～与自由 322
Adoptionism
嗣子论 236—237
agape
圣爱 102
age of responsibility
可以负责的年龄 210
Alexandrian fathers
亚历山大教父 181
Allen, Diogenes 第欧根尼·艾伦 34
Althaus, Paul
保罗·阿尔托依兹 220
altruism
利他主义 206
amillennialism
无千禧年观 393, 394, 396, 397—400
Anabaptists
重洗派 378
Analogical language
类比性语言 54
Ananias and Sapphira
亚拿尼亚和撒非喇 331
angelophanies
天使显现 156
angels
天使 154—60, 391—392
biblical teaching
关于～的圣经教导 155—157
evil
恶～158—159, 160, 391—392
executing judgement
～施行审判 157
as messengers
作为信使的～157
as ministers
作为使者的～157
and second coming
～与基督的再来 157
Anglicanism
安立甘宗 353
annihilationism
灵魂寂灭论 413
"anonymous Christians"
匿名的基督徒 294
Anselm
安瑟伦 252, 253
anthropological argument
人类学证明 44
anthropomorphisms
拟人说 92, 94, 97, 123
Anthropopathisms
神人同感论 97
Antichrist
敌基督 387, 402, 403
Apocrypha
伪经 380
apokalypsis
基督再来 385, 386—387
Apollinarianism
阿波利拿里主义 227—228, 239, 240
Apollinarius
阿波利拿里 181
Apologetics
护教学 80
apostasy
背叛 330—333
Apostles' Creed
《使徒信经》130
Aquinas, Thomas
托马斯·阿奎那, 20, 24, 44, 46, 380

* 条目后面的数字为英文原书页码，即中译本的边码。

Arianism
阿里乌主义 112，215，220—221，239，240，271
Arius
阿里乌 220—221
Arminianism
阿明尼乌主义：
on death
～论死亡 198 n 4
on human freedom
～论人的自由 119，124，126，150
on perseverenace
～论坚忍 330—332
on salvation
～论救赎
300—304，307
on sin
～论罪 202，207—208，210
Arminius，James
詹姆斯·阿明尼乌 207，298
asceticism
苦修主义 134，232
assembly
聚集 340
assent
升天 310
assurance
确据 333
Athanasius
阿塔那修 112
atonement
赎罪 104—105，231，243，250—254，255—265
as compensation to Father
～是对圣父的补偿 253—254
as demonstration of divine justice
～是上帝公义的彰显 251—252
as demonstration of God's love
上帝爱的彰显 251
as example
～是榜样 251
in Old Testament，
旧约圣经中的～ 258
substitutionary
代替性的～ 255，259—260，262—263，264，320
as victory over sin and evil
～是对罪和邪恶权势的胜利 252
Augustine
奥古斯丁 20，24，114，198 n. 8，208，210，252，298，380，394，398
Aulen，Gustaf
古斯塔夫·奥伦 252
authentic existence
本真的存在 293
authority
权威 77，201
autonomy，of local church
地方教会的自治 354
Azusa Street meetings
阿苏萨大街聚会 281—282

Backsliding
退后 333
Baillie，John
约翰·贝利 410
Baptism，
洗礼 28—29，318，356，358—363
as consequence of conversion
～是归信的结果 362
of Holy Spirit
圣灵的～ 281，283—284
as means of grace
作为蒙恩之道的～ 358—359
mode of
～的方式 359，360，361，363
as sign and seal of covenant
作为恩约标记与印证的～ 359—360
as symbol
作为象征的～ 362，363
as token of salvation
作为救恩标记的 360—361
baptismal formula
洗礼规则 110，273
baptismal regeneration
洗礼重生 358，361—362
Baptists
浸信会信徒 354
Barth，Karl
卡尔·巴特，24，58，144，155，173，174，229 n. 11，295，298
Basil
巴西尔 112
Beegle，Dewey
杜威·毕格尔 66，71
behavioral sciences
行为科学 134
behaviorism
行为主义 165
believers' baptism
信徒的洗礼 360—361，362—363
believing，faith as
作为相信的信仰 310
Bellow，Saul
索尔·贝娄 352
Berkhof，Louis
路易斯·伯克富 99，198，365，386，391
Bible 圣经：
approximations in
～中的约数 73
authority of
～的权威 62，70，75，76
as constitution

作为宪章的～ 18—19
didactic passages
教诲性的经文 19
difficulties in
～中的困难 71，73—74
on election
～论拣选 302
errors in
～中的错误 70
identification with oppressed
～对受压迫者的认同 292
inspiration
～的默示 64—65
magnification
倍率放大～ 66—67
Meaning
～的意义 20
narrative passages
叙述性的经文 20
original autographs
原稿 74—75
phenomena of
～中的现象 66，71—72
and reason
～与理性 80
as revelation
作为启示的～ 58
and science
～与科学 134—135
and theology
～与神学 18
translations of
～的翻译 74—75
trustworthiness
～的可靠性 74
truthfulness
～的真实 72
unity and coherence
～的合一与一致 20
Biblical backgrounds
圣经的背景 19
bishop
主教、监督 353，354
black theology
黑人神学 292
blasphemy
亵渎 217
against Holy Spirit
亵渎圣灵 274
blindness
盲目，瞎眼 48
Bloch，Ernst
恩斯特·布洛赫 373
body 身体：
affected by sin
～受到罪的影响 205
church as
作为～的教会 342—344
death of
～的死亡 376
glorification of
～得荣耀 335
and image of God
～与上帝的形象 172
and soul
～与灵魂 180，181，182，183—184，382
See also resurrection
参见“复活”
Boettner，Loraine
洛林·伯特纳 228，300
Bonhoeffer，Dietrich
迪特里希·朋霍费尔 294，309
“born again”
重生 312
breadth (contextualization)
横的向度(处境化) 22，37
Brunner，Emil
艾米尔·布龙纳 58，173，174
Bultmann，Rudolf
鲁道夫·布尔特曼 24，29，293
Bushnell，Horace
霍勒斯·布什内尔 251
Cairns，David
大卫·凯恩斯 176
Calvinism 加尔文主义：
on Lord's supper
～论主的晚餐 365
and missions
～与宣教 301，304
on perseverance
～论圣徒永蒙保守 329—330
on predestionation
～论预定 298—300，302—304
on sin
～论罪 198，202，208
on sovereignty of God
～论上帝的主权 119，123—124，149，150
Calvin，John
约翰·加尔文 24，47—48，298，363，365，398
Camus，Albert
阿尔伯特·加缪 165，352
Capitalism
资本主义 292
Cappadocian theologians
卡帕多西亚神学家 112—113
categorical imperative
绝对命令 44
central interpretive motif
核心性解释主旨 22
certainty
确定性 78
Chalcedonian formula
卡尔西顿信经 236
chance
偶然性 44，46，128，130，135，165
charismata

属灵恩赐 281
charismatic movement
灵恩运动 271，282
“cheap grace”
“廉价的恩典” 309
Children of God，*see* adoption 上帝的儿女，参见“收纳”
chiliasm
千禧年派 395
Christian life
基督徒的生活 278，280，290，307，313，328
Christian Science
基督教科学派 149
Church 教会：
as body of Christ
～是基督的身体 342—344
conciliar unity
～公会议的合一 341
edification of
～的造就 281，285，343，348—349
functions of
～的功能 346，347—350
glorification of
～得荣耀 345
and gospel
～与福音 350—352
holiness
～的圣洁 342，345
and Israel
～与以色列人 342，397，401
organic unity
～机构的合一 341
as people of God
是上帝的子民 ～ 341—342
rapture
～被提 401—402
and salvation
～与救赎、救恩 294—295
spiritual unity
～属灵的合一 341
as temple of Holy Spirit
～是圣灵的殿 344—345
and tribulation
～与灾难 401—402
and Trinity
～与三位一体 341
unity of
～的合一 340—341，343，344
church government
教会治理 346，352—355
church history
教会历史 20
church office
教会的职分 353—354
circuit-riding evangelists
巡回传道人 308
circularity
循环论 62
circumcision
割礼 342，359—360，362
Clark，Gordon H.
戈登·H. 克拉克 149
classis
长老监督会（改革宗教会）354
Clement of Alexandria
亚历山大的克莱门 181
coherence
一致 18
communications
沟通 25
communism
共产主义 128，373
community
群体、团体 37
compassion
怜悯 103—104
compatibalistic freedom，
兼容论的自由 125 n. 8
competition
竞争 201
concursive inspiration
混合式的默示 56
conditional immortality
有条件的不死 198—199
conditional imputation of guilt
罪咎的有条件归算 210
conditional unity （body and soul）
有条件的合一（身体和灵魂）183—184
Congar，Yves
伊夫斯·龚格尔 294
Congregational church government
公理制教会治理 354，355
Congregationalists
公理制教会信徒 354
consistory
教会会议（改革宗教会）353
consubstantiation
同质说 364
consummation，of history
历史的终结 392
contemporary theology
当代神学 24—25
contentment
满足 140
contextualization
处境化 22，37
conversion
归信 279，283—284，291，305，306，307—343，311，313
conversions
不断归正 308
correspondence theory of truth
真理的符合论 33，35
corruption
败坏 210，295
See also total depravity
也可参见“人的全然败坏”

cosmic eschatology
宇宙论的末世论
375，384，407
cosmological proof
宇宙论证明 44
Council of Chalcedon
卡尔西顿公会议 237—238
Council of Constantinople
君士坦丁堡公会议 112，181，228，235
Council of Ephesus
以弗所公会议 236
Council of Nicea
尼西亚公会议 220，235
Council of Trent
特兰托公会议 295，363
covenant
圣约 120，208，342，359—360，362
creation
创造 8，21,42，43，46，47—48，86，123，129
fallenness of
受造物的堕落状态 47，151
goodness of
～的美善 133—134
and Holy Spirit
～与圣灵 272,276—277
of humanity
人的～ 166—169
importance of
～的重要性 130—131
limitations upon
～的限制
134，156，168—169
out of nothing
从无中～ 131—132，134
regularity of
～的规律性 140
renewal of
～的更新 335
value of
～的价值 136
as work of Trinity
～是三一上帝的作为
132—133
creationism
创造论 135—136
creationism (soul)
灵魂的创造论 207，208
cremation
焚烧 379
Cro-Magnon man
克鲁马努人 167
cults
派别 17
cultural mandate
文化使命 174
culture
文化 25，28
curse
咒诅 47，151，377
cyclical view of history
历史循环论 128
Darwin，Charles
查尔斯・达尔文 46
Darwinism
达尔文主义 128
Davies，W. D.
W. D. 戴维斯 381
Day of Atonement
赎罪日 261
days of creation
创造之日 21
Dean，Richard
理查德・迪恩 35
death
死亡 151，165，182，184，352，375—378，382，388，413
as consequence of sin
～是罪的结果 197—199，208—209，376—377
universality of
～的普遍性 209
Death of God theology
神死神学 294
decision，conversion as
归信是一种抉择 308
deconstruction
解构 34，35—36
decrees
诫命 120，302
deism
自然神论 140
democracy，in church government
教会治理中的民主 354
demon possession
鬼附 159
demons
鬼魔 158—159，284
Denominations
宗派 341
derivative creation
派生性的创造 131
Derrida，Jacques
雅克・德里达 34，36
desires
欲求 190—191
determinism
决定论 33，149
devil
魔鬼 158
dialectic
辩证 415
dichotomism
二元论 179，181，182
dictation theory (inspiration)
听写说(默示) 64，67
direct creation
直接创造 131
discipleship
门徒的身份 349
discipline
教会纪律、惩戒
197，323，367

disease
疾病 199
disembodied state
无实体状态 181，182，382
disobedience
不顺服 189
See also sin
参见“罪”
dispensationalism
时代论 386—387，397，401
Docetism
幻影说 227，236，239，240
doctrine
教义 16
gradation among
～中的层次 22
importance of
～的重要性 17，415
permanence of
～的永恒性 27，28—30
universal setting
～的普遍背景 28—29
Dodd，C. H.
C. H. 多德 260—261
dominion
统治 174，175，177
doomsday philosophies
末日哲学 128
double predestination
双重预定论 300
dualism：二元论
of body and soul 二元论：身体和灵魂 181,378,382
in creation
创造中的～ 133，149
vertical and horizontal
纵向及横向～ 33
dynamic incarnation
动态论的道成肉身 237
dynamic monarchianism
动态论的神格一位论 111
dynamic theory（inspiration）动态论（默示）64
dysteleology
无目的论 46
earth，age and development of
地球的年龄与发展 135—136
“easy believism”
轻信主义 309
Ebionism
伊便尼派 215，220，239，240
eclecticism
折衷主义 25
ecological concern
生态学上的关注
88，168，374
economic Trinity
经世三一论 111
ecumenism
泛基督教主义、普世教会运动 352
edification of the church
教会的教训、训诲 281，285，343，348—349
education
教育 349
Effectual calling
有效呼召
305，306—307，313
Eichrodt，Walther
沃尔特·艾希罗特 175
Einstein，Albert
阿尔伯特·爱因斯坦 35
elder
长老 353
election
拣选 120，298，299—300，301，401，402
and evangelism
～与传福音 127，301，304
and perseverance
～与圣徒永蒙保守 329
Ellis，John
约翰·埃利斯 36
'el Shaddai
全能的上帝 96
emanation
流溢 134
emotions，affected by sin
被罪影响的情感 205
empathy
同情、感情移人 201
empirical arguments
经验论证明 45
enjoyment
享受 191
Enlightenment
启蒙 34
enmity
敌意 195
enslavement
奴役、辖制 200
epiphaneia
来临 385，387
episcopal government
主教制治理形式 353
error，definition of
错谬的界定 74
eschatology
末世论 371—375
“eschatomania”
末世狂热症 374
“eschatophobia”
末世恐惧症 374
essence
本质 90
estrangement
疏离 190
eternal death
永死 199，376，413
eternal life
永生 153，333
Eutychianism
欧迪奇主义 236，239，240
Evangelicalism
福音派信仰 24—25

evangelical theology, on salvation
福音派神学,关于论救恩 289, 291, 295—296
evangelism
传福音 88, 347—348, 349, 375
and predestination
～与预定论 127, 301, 304
everlasting punishment
永刑 411—414
evidences
明证、证据 80
evil
邪恶 99, 123, 147—153, 159, 295, 408
and creation
～与创造 133—134
evolution
进化 33, 46, 131, 135—136, 163, 165, 166, 167, 190
excommunication
逐出教会 343
exegesis
解经 19—20, 80
existentialism
存在主义 128, 174, 190, 352, 373—374
existential theology
存在主义神学 289, 292—293
Existenz
(德语)存在、生存 293
Exodus
《出埃及记》292
exorcism
赶鬼、驱魔 159, 278
experience
体验、经验、经历 17, 18, 26—27, 45
and glossolalia
～与说方言(舌音) 282
and Holy Spirit
～与圣灵 271
exploitation
剥削、剥夺 292
faith
信心、信仰 279, 291, 307—308, 310
as gift
～是上帝的恩赐 311
and justification
～与称义 320
and reason
～与理性 310
spectacles of
～的眼镜 48
and works
～与行为 296, 320—321
faithfulness
信实 102, 330
fall
堕落 52—53, 151—152, 194
of angels
天使的～ 158, 160
and death
～与死亡 198—199
and image of God
～与上帝的形象 171, 175
falling away *See* apostasy
堕落参见"背道"
Father
圣父 108, 113, 260, 322 (参见"上帝")
federal headship
盟约元首 208—210
fellowship
团契、相交 176, 341, 343, 348, 349, 409
feminist theology
女性主义神学 292
Ferré, Nels,
纳尔斯·费利 231 n. 13
fiat creation
天命创造论 135—136, 166
finitism
有限论 149
Fish, Stanley
斯坦利·费什 37
flesh
肉体 192, 280, 312
Flew, Antony
安东尼·弗鲁 125 n. 8
Flood
大洪水 104, 135, 203
Foerster, Werner
维尔纳·福斯特 131
footwashing
洗脚 29
foreknowledge
预知 301, 303
forensic righteousness
法庭式的义 318—319
foreordination
预旨 120, 122, 123, 126, 298, 301, 303
forgiveness
赦免 263, 322
forsaking sin
弃绝罪 309
Fosdick, Harry Emerson
哈里·爱默生·福斯迪克 26, 181
foundationalism
基础主义 33, 35
Frankl, Victor
维克多·弗兰克 373—374
freedom 自由:
and adoption
～与收纳 322
limitations of
～的限度 125
free will 自由意志 150, 207, 231 n. 14, 300
Freudianism
弗洛伊德主义 35, 188

fruit of the Spirit
圣灵的果子 280，285
frustration
挫折 410
Fuller，Reginald
雷吉纳德·富勒 219
full inerrancy
完全无误论 69—70
functional Christology
功能论的基督论 221
functional subordination
功能上的次位论
113—114，221
fundamentalism
基要派 79，396
futurism
未来派 373
Gaussen，Louis
路易斯·高森 71
Gehenna
欣嫩子谷，地狱，381
genealogies，in Scripture 圣经中的家谱 30
General Assembly
总会 354
general calling
普遍的呼召 306
general revelation
普遍启示 21，41，42，88
and human responsibility
～与人的责任 48—49，50
insufficiency
～的不足 53
modes
～的方式 42—43
relation to special revelation
～与特殊启示的关系 53
geology
地质学 21
gifts of the Spirit
圣灵的恩赐 277，280—281，345，349
Gilkey，Langdon
兰登·吉尔基 54
globalization
全球化 37
glorification
得荣耀 296，324，333—336
glory
荣耀 334，408
glossolalia
舌音、说方言 281—285
Gnosticism
诺斯替主义 227
God 上帝：
attributes
～的属性 85，89—90，123
authority
～的权柄 76
benevolence
～的仁慈 102—103
care for creation
～对受造物的照管 103
care for his own
～对属自己之人的照管、眷顾 107—108
choosing a people
～拣选一个人 341—342
condescension
～的降卑 54
constancy
～的永恒不变性 123
dependability
～的可依靠、可靠性 97
disfavor
～的厌恶、恨恶 194—195
essence
～本质 90
faithfulness
～的信实 97，102，104，121
family of
～上帝的家(教会) 322
foreknowledge
～的预知 124—125
freedom
～的自由 96，122
glory
～的荣耀 122—123，133，169，408
goodness
～的良善 46，85，90，99—105，128，142—143，148，149
government
～掌管、治理
140—143，252
grace
～的恩典 22，230
greatness
～的伟大 85，90，91—97，148
holiness
～的圣洁 88，89，99—100，101，195
immanence
～的临在性 85，86，87—88，95，140，232
immutability
～的不变 97
inabilities
～之所不能 96
incomprehensibility
～的不可理解 55，90
independence
～独行其事 93
infinite
～的无限 94—96
integrity
～的纯全 101—102
justice
～的正义 49，100—101，103，104—105，251，252
knowledge
～的知识 95
living

～的生命 93
love
～的爱 93，102—105，121，195，226，251，254，264
metaphysical gap with creation
～与受造界形而上学的鸿沟 89，134，136
moral gap with humanity
～与人道德上的鸿沟 224，234
names of
～的名字 93—94
nature
～的本质 122，123，257
not cause of sin
～并不是罪的原因 190
omnipotence
～的全能 70，96，121，128，149
omnipresence
～的全在 94—95
omniscience
～的全知 66，70
patience
～的忍耐 104，195
persistence
～的恒久忍耐 104，329
as personal
位格的～ 53—54，93—94
properties
～的特性 89，112
reconciliation
～的和解 263
relation to creation
～与受造物的联系 86
restraint on sin
～对罪的限制 142
righteousness
～的义 100，101，264
as self-caused
自因的～93
self-revelation
～的自我启示 90
as simple and incomposite
纯粹的、不相混合的～113
sovereignty
～的主权 22，141，143，150，207，230，299
speech
～的言说 55—56
spirituality
～的属灵性 92
substance
～的实体 112—113
transcendence
～的超越性 28，77，85，86，87—89，95，232
truthfulness
～的真理性 101—102
unchanging
～的不变 96—97
unity
～的合一 107—108，113
vengeance of
～的报应 197
victim of evil
～是恶行的受害者 152—153
will
～的旨意 126—127
wisdom
～的智慧 95
wrath
～的愤怒 47，195，260，262，264，403
See also plan of God;
参见“上帝的计划”；“三位一体”
godly sorrow
虔诚的歉疚 308
Golden Rule
金律 27
good and evil
善与恶 150—151
gospel
福音 346，350—352
governmental theory (atonement)
治理论(赎罪)
251—252
government (providence)
统管(护理)
137，138，140—143
grace
恩典 22，103，291，304
gratitude
感谢 265
Great Commission
大使命 28—29，110，273，343，347—348，349，361
Greek thought
希腊思想 97，180，221
Gregory of Nazianzus
纳西昂的格列高利 112
Gregory of Nyssa
尼撒的格列高利
112，113，181
Grotius, Hugo
雨果·格劳秀斯 252
guardian angels
护卫天使 157—158
guilt
罪咎 188，195—96，200，207，291，295—296，299，318
Hades
阴间 381
harmonization, of Scripture
圣经的和谐 72
Headlam, Arthur
亚瑟·海德兰 319
healing
医治 144，145，146
heart, sinfulness of
人心的罪性 204—205

heaven
天堂 247，406，407—411，414
Hegel，Georg
黑格尔 128，415
Heidegger，Martin
马丁・海德格尔 293
height (contextualization)
深度(处境化) 22，37
hell，
地狱 411—414
Helm，Paul
保罗・海姆 382
Hendry，George
乔治・亨得利 110
Henry，Carl
卡尔・亨利 74，229 n. 9
hermeneutics
释经学 80
Hinduism
印度教 128，131
historical authoritativeness
历史性权威 81
historical theology
历史神学 20，30
historicism
历史主义 35
history
历史 32，33，120
consummation of
～的终结 392
as general revelation
～作为普遍启示 42—43
and God's government
～与上帝的掌管 141
and resurrection
～与复活 219—220
and salvation
～与救赎 292
as special revelation
作为特殊启示的～ 55
various understandings of
对～的不同理解 128
Hitler，Adolf
阿道夫・希特勒 143
Hoekema，Anthony
安东尼・侯克玛 378—379
holiness
圣洁 89，99，101，319，325，326，327
of the church
教会的～ 342
"Holy Ghost"
圣灵 271
Holy Spirit 圣灵：
and application of redemption
～与救赎的应用 270
attributes
～的属性 272
baptism of
～的洗 281，283—284
biblical teaching
圣经关于～的教导 271
blasphemy against
亵渎～ 274
and church
～与教会 344—345
and creation
～与创造 272，276—277
deity
～的神性 109，113，271—273，274
and empowerment
～赐予能力 279
eternality
～的永恒 272
gifts of
～的恩赐 280—281，349
illumination
～的光照 76，77—78，279，307
indwelling of
～的内住 78，270，278—281
and inspiration
～和默示 62—64，66，272，277
and intelligibility
～与万物的可认识性 26
intercession of
～的代求 280
and intimacy of God
～与上帝的亲近 274
ministry
～的作为 110
in Old Testament
旧约中的～ 276—277
and perseverance
～与圣徒永蒙保守 330
as person
作为位格的～ 269—274
power
～的能力 272
presence in Lord's Supper
～在圣餐中的临在 365
and providence
～与护理 272
and regeneration
～与重生 272，312
and sanctification
～与成圣 326
sending of
～的发出 247，249
as Spirit of truth
～是真理的灵 79
teaching role
～的教导作用 279
and union with Christ
～和与基督的联合 317
and virgin birth
～与童贞女生子 229—230，278
work
～的作为 275—285
homoiousios
似质说 221

homoousios
同质说 221
hope 盼望、希望 336，352，373，384，387—388，402，404
Hordern，William
威廉·贺德恩 74
Hughes，James
詹姆斯·休斯 399
human freedom
人的自由 150，177，302，303
meaning of
～的含义 125—126
and plan of God
～与上帝的计划 123—127
humanism
人文主义 33
humanity：人、人性
actions of
～的作为 124，143，144
as animals
～是动物 164—165，190
and atonement
～与赎罪 250
Christian view of
基督教的人观 165—166
common bond among
～的共同纽带 168
as complex beings
～是复杂的存在 184
creation of
～的创造 163，166—169
creativity of
～的创造性 136
destiny of
～的命运 176
dignity of
～的尊严 177
finitude and sin of
～的有限性和罪 190
as general revelation
作为普遍启示的～ 43
and incarnation
～与道成肉身 238—239
limitations upon
～的限制 168—169
as machines
～是机器 164
as pawns of universe
～是宇宙的奴仆 165
responsibility of
～的责任 48—49，50，133
transcendence of time and space
～超越时空 191
uniqueness of
～的独特性 168
value of
～的价值 177
human nature
人性 164，166，225，232，311，312
as unity
合一的～379，381
Hume，David
大卫·休谟 34，148
humility
谦卑 37，168
hypostatic union
实体联合 237
“hypothetical theory”（apostasy），
假设理论（背道）332 n. 19，332n. 21
idolatry
偶像崇拜，92，108，134
illumination
光照 77—78，279
illumination theory（inspiration）
光照论（默示）63—64
image of God
上帝的形象 21，110，114，151，165，166，168，169，170—178，239
and dominion
～与统管 174，175，177
and fall
～与堕落 175
functional view
～的功能观
172，173—174，175
relational view
～的关系观 172，173，174—175，176
substantive view
～的实体观 172—173，174，175，176
universal
普遍的～ 175，177
immediate creation
直接创造 131
immersion（mode of baptism）
浸礼（洗礼形式）361，363
imminent posttribulationism
灾后立刻被提论 404
immortality
永生、不死 169，198，378
imputation：归算
of righteousness
义的～ 210，264，319
of sin
罪的～ 208，210
inauthenticity
非本真性 293
incarnation
道成肉身 54，134，153，184，224，228—230，234，235，238—240，245—246，249
and Holy Spirit
～与圣灵 278
as special revelation
作为特殊启示的～ 56—57
individual eschatology
个人性末世论 375，407
individualism
个人主义、利己主义 151
individuality

个性 316
indoctrination
教导、教化 18
indolence
懒惰 333
inerrancy
无误 68
definition of
～的定义 72—74
importance of
～的重要性 70—71
various conceptions of
关于～的各种观点 69—70
infant baptism
婴儿洗礼 359，362
infants，moral status
婴儿的道德状态 209—210
infinite regress
无穷后退 44，45
innocence，childish
幼稚、无知 210
insensitivity
麻木 200
inspiration
默示 60，77
definition of
～的定义 61
and Holy Spirit
～与圣灵 272，277
intensiveness
～的强度 65
and revelation
～与启示 56，61—62
theories of
～论 63—64
instantaneous resurrection
瞬间复活 381
integrity
纯全 101
intelligibility
可认识性 26
intermediate state
居间状态 182，183，371，378—382
intuition theory (inspiration)
直觉论(默示) 63
invisible church
无形的教会 341
irresistible grace
不可抗拒的恩典 299
Israel：以色列：
and the church
～与教会 342，397，401
ellection
拣选 299—300
preservation as nation
～被作为民族存留 139
Jehovah's Witnesses
耶和华见证人
220，385—386
Jeremias，Joachim
约阿希姆·耶利米 381
Jesus Christ
耶稣基督：
ascention
～的升天 247—248
authority
～的权柄 217
baptism
～的洗礼 274
blood
～的血 260
body
～的身体 366
and church
～与教会 342—344
compassion
～的受难 226
crucifixion
～的钉十字架 141，142，144，225
death
～的代死、受死 246，251，265，363—367，368
deity
～的神性 108—109，113，215—222，234—235，246
exaltation ～的升高
245，246—248，249
as example
作为榜样的～ 232，254
as full image of God
作为上帝完全形象的～177
functions
～的功用 248—250
healings
～的医治 145
and Holy Spirit
～与圣灵 278
humanity
～的人性 223—232，234—235，238—239，246
humiliation
～的降卑 245—246
intercessory ministry
～的代求 224，227，232，248，250
as judge
作为审判官的～ 391
knowledge
～的知识 226
love
～的爱 260
offices
～的职分 248
omnipresence
～的全在 238
one nature
一性论 236
personality
～的位格 239—240，250
physical human nature
～身体层面的人性 225
presence in Lord's Supper
～临在于圣餐中 365—366
as prophet，priest and king

作为先知、祭司和君王的～248
psychological human nature
～心理层面的人性 225
reconciling work
～的和解之工 243, 250
reign
～的统治 318
resurrection
～从死里复活 29, 219—220, 229 n. 9, 246—247, 389—390
as revelation
作为启示的～ 56—57, 239, 243, 248—249
rule
～的统治 243, 249—250
as sacrifice
作为祭物的～ 30, 260—261, 264
seated at Father's right hand
～坐在圣父右边 247—248
self-consciousness
～的自我意识 109, 216—218
servant
作为仆人的～ 238
sinlessness
～无罪性 223,225, 229—231
source and giver of life
～是生命的源头及赐生命者 259
strength
～是力量 317—318
subordination
次位论 221
as substitute
代罪的～ 262—263
sufferings
～的受苦 225, 318
teachings
～的教训 27, 259—260, 278
temptation
～受试探 158, 191, 278
triumph over powers of evil
～战胜邪恶的权势 37
two natures
～的神人二性 234, 235, 237, 238
uniqueness as savior
～是独一的救主 230
unity of person
～位格的合一 227, 233—240
voluntary character of sacrifice
～甘愿献祭牺牲 264
See also atonement; incarnation; second coming; virgin birth
也可参见“赎罪”、“道成肉身”、“再来”、“童贞女生子”
judgment
审判 153, 199, 334, 382, 390—392, 402
and angels
～与天使 157
finality of
末日～ 392, 411—413
judicial authority
审判的权威 80
justification
称义 250, 280, 295, 296, 314, 318—320, 334, 336, 359
and adoption
～与收纳 321
constitutive aspect
～的构成 319
as fiction
～是虚构 320
and sanctification
～与成圣 326
Justin
查士丁 111
Kant, Immanuel
伊曼努尔·康德 34, 44—45, 53
kenosis
虚己 238
Kenoticism
虚己论 237
kingdom of God
上帝之国、天国 249, 292, 394
knowledge
知识、认识 50, 52
and faith
～与信仰 310
fullness of at glorification ～在得荣耀时达到完全 335
of God
认识上帝 95—96, 221
goodness of
～的善 34
of truth
对真理的～ 36
Küng, Hans
汉斯·昆 295
Ladd, George
乔治·赖德 260, 307, 396, 403
language
语言 72—73, 74, 167
phenomenal
现象的～73
representative view
～的代表论 33
vernacular
本土～54
Lao-tzu
老子 307
law
律法 48—49, 101
and atonement

～与赎罪 257—258
Jesus born under
耶稣生在～以下 246
and justification
～与称义 319，320
and sin
～与罪 189
laxity
松弛、懈怠 333
Lazarus，death
拉撒路的死 226
legalism
律法主义 257
legislative authority
立法权威 80
length(contextualization)
纵向(处境化) 22，37
Lewis，C. S.
C. S. 路易斯 414
liberalism
自由派 24，181，300，378，395，396
liberation theologies
解放神学 190，289，291，292
liberty vs. license
自由对放纵 322
life in the Spirit
活在圣灵中 312
likeness of God. *See* image of God
上帝的像
参见“上帝的形象”
likeness to Christ
像基督 326
limited atonement
有限的救赎 299
limited inerrancy
有限无误论 70，72
Lindsey，Hal
林赛 374
literary criticism
文学批判 34
local church
地方教会 340，341，342，354
logic
逻辑 18、43、88
Logos
逻各斯、道 228，249
logotherapy
存在分析疗法 373
Lord (term)
主 219
Lord's Supper
圣餐 356，363—368
administration of
～的施行 367
as ommemorative
作为纪念的～366
efficacy
～的有效性 366—367
elements
～中的饼和酒 367—368
frequency
守～的频率 368
as sacrificial act
作为献祭行动的～ 364
love
爱 102—104，176，177，201，285，350
Lutheranism
信义宗 22，24，354
on baptism
～论洗礼 358—359
on Lord's Supper
～论圣餐 364—366
Luther，Martin
马丁・路德 363，364—365
lying
说谎 101
Machen，J. Gresham
格雷沙姆・梅钦 27
magnification，of Scripture
圣经的“倍率放大” 66—67
Manichaeism
摩尼教 149
Marcionism
马西昂主义 227
marriage
婚姻 29
marriage supper of the Lamb
羔羊的婚宴 410
Marxism
马克思主义 17，373
Marx，Karl
卡尔・马克思 128
Mary
马利亚 228，229—230，278
as theotokos
作为上帝之母的～ 236
material possessions
物质财富 191
material view of history
历史唯物论 128
means of grace
蒙恩之道 296，327，358—359
mechanical dictation，
机械听写说 64 n. 6
mediate creation
间接创造论 131
mercy
怜悯 103—104
metaphysical realism
形而上学的唯实论
33，35
method of correlation
关联的方法 21
Methodist church
循道宗教会 353
midtribulation
灾中被提 404
millennium
千禧年 393—405
miracles
神迹 55，87—88，137，144—146，278，281—285

mission
差遣 22，352
modalism
形态论 111—112，113，114，218
modalistic monarchianism
形态论的神格一位论 111—112
modernism
现代主义 31，33—34，228
Modernist-fundamentalist controversy
现代主义与基要主义之争 131，228
Moltmann，Jürgen
莫尔特曼 373
monarchianism
神格一位论 111—112，218
monism：
一元论：
in creation
创造中的～ 134
of human person
人位格的～ 179，182，378
monotheism
一神论 107，109，218，220
Montanists
孟他努派 281
Montanus
孟他努 281
moral action，and salvation
道德行为与救赎 291
moral attributes
道德属性 90
See also God：goodness
参见“上帝的良善”
moral evil
道德上的恶 148，151
moral goodness
道德上的善 325—326
moral-influence theory（atonement）
道德影响论（赎罪）251
morality
道德 24，50
and existence of God
～与上帝的存在 44—45
Mormons
摩门教 92，173
Morris，Leon
利昂·莫里斯 217，231，361 n. 18
Moses
摩西 248
multiculturalism
文化多元化 37
Murk，James
詹姆斯·穆尔克 167
Murray，John
约翰·穆勒 317，334 n. 23
names，for God
上帝的名称 93—94
natural attributes
自然属性 90
See also God：greatness
参见“上帝的伟大”
natural evil
自然的恶 148，151
natural headship
自然元首 208—210
naturalism
自然主义 33
natural laws
自然律 137，145—146
natural science
自然科学 21，131，134
natural theology
自然神学 18，41，42，43—48，144
nature
自然 33，42，47，134
and general revelation
～与普遍启示 46
Neolithic period
新石器时代 168
neoorthodoxy
新正统派 24，57，378
neo-Pentecostalism
新五旬节派 282
neopragmatism
新实用主义 34
Nestorianism
聂斯脱利主义 236，239，240
Nestorius
聂斯脱利 236
new birth. *See* regeneration
新生，参见“重生”
new covenant
新约 345
new Jerusalem
新耶路撒冷 408
new life
新生命 312
Newton，Isaac
艾萨克·牛顿 35
Nicodemus
尼哥底母 279，311，361
Niebuhr，Reinhold
莱茵霍尔德·尼布尔 24，190
Noah
挪亚 203
nominalists
唯名论者 100
non-Christians，genuine good
非基督徒真实的善 88
“non-Christian theory”（apostasy）
非基督教论（背教）332 n. 19
nongovernment（of church）
自由制、无治理制（教会）354
normative authoritativeness
规范性权威 81
nuclear holocaust
核毁灭 374
obedience
顺服 176

objective authority
客观权威 79—80
objective truth
客观真理 35，36
objectivism
客观主义 34
objectivity
客观性 18
Oden，Thomas
托马斯·奥登 32，35
Old Testament 旧约圣经
on atonement
～论赎罪 258
on Holy Spirit
～论圣灵 276—277
sacrificial system
～献祭体系 28，30
ontological argument
本体论证明 45
ontological concepts
本体论概念 221
oppression
压迫 190，292
optimism
乐观主义 34，313，399，400
optimistic particularism (salvation)
乐观的特救论(救赎) 291
oral tradition
口传传统 61
orderliness，in creation
受造界的有序性 88
orderliness (church government)
秩序性(教会治理)355
ordinance，baptism as
洗礼是圣礼 360
ordination
按立、封立 352—353
Origen
奥利金 181，252—253
origianal sin
原罪 206—211，225，299，359
OT sacrificial system
旧约中的献祭体系 21，258—259，260，261
ousia
本体、本质 112—113
Pannenberg，Wolfhart
沃尔夫哈特·潘能伯格 219—220
pantheism
泛神论 134，149，316，343
paradox
悖论 43
Parham，Charles
查尔斯·帕翰 281
parousia
显现、降临 385，386—387
partial-rapture view
部分被提观 404
particular revelation
特殊启示(参见特殊启示)
passover
逾越节 367
paul 保罗：
on atonement
～论赎罪 260—261
on conversion
～论归信 309
on deity of Christ
～论基督的神性 218—219
on gospel
～论福音 351—352
Pelagianism
帕拉纠主义 198，202，207，208
Pelagius
帕拉纠 207
penal-substitution theory (atonement)
代受刑罚论(赎罪) 255，263—265
Pentecost
五旬节 271，277，278，283—284，344，361，362，385
Pentecostalism
五旬宗 271，281—282
perfection
完全 327—328，334，336，410
persecution
迫害，逼迫 139
perseverance
永蒙保守、坚忍 296，299，328—333，336
person
位格 114
personal revelation
位格性启示 51，53—54，57—59
pessimism
悲观主义 165
Pharisees
法利赛人 389
phenomena of Bible
圣经中的现象 66，71—72
Phillips，J. B.
J. B. 菲利普斯 86
physical death
身体死亡 140，197—198，376—378
Pike，Kenneth
肯尼思·派克 66—67
pilgrimage
天路 409
plan of God
上帝的计划 119，120，128
efficacy of
～的有效性 121，123
eternity of
～的永恒性 122
and human freedom
～与人的自由 123—127
nature of
～的本质 122
unchangeable
～不可改变 123

unconditionality of
～的无条件性 124—125
Plantinga, Alvin
阿尔文·普兰丁格 149
pluralism
多元论 35, 36
Plymouth Brethren
普利茅斯兄弟会 354
Pohle, Joseph
约瑟夫·波尔 380
point of contact
接触点 49, 88
political correctness
政治正确性 36—37
pope
教皇 353
post-Christian era
后基督教时代 294
postmillennialism
后千禧年论 393, 394—395, 396, 398, 400
postmodernism
后现代主义 31, 34—36
postmordern theolgoy
后现代神学 36—37
post-postmodernism
后后现代主义 35
posttribulationism
灾后被提论 404—405
posttribulationists
灾后被提论者 393, 394, 401—404
pragmatism
实用主义 34—35, 293
prayer
祷告 89, 250, 280
and providence of God
～与上帝的护理 143, 144
to Holy Spirit
向圣灵～ 285
preaching
讲道、宣讲 296, 301, 349, 351
predestination
预定 120, 297— 304
definition of
～的定义 298
and evangelism
～与传福音 304
unconditional
无条件的～ 299—300, 301
premillennialism
前千禧年论 393, 394, 395—397, 399—400
premodernism
前现代主义 32—33, 35
Presbyterian government
长老制教会治理 353—354
Presbyterians, on
baptism
长老制教会论洗礼 359—360
presbytery
区会 354
present life, as transitory
现在的生活乃是寄居的生活 414
present situation
当前的处境 19
preservation (perseverance)
保守、保存(坚忍) 333
preservation (providence)
保守(护理) 123, 137, 138—140
presuppositions
前提、预设 19
pretribulationism
灾前被提说 386—387, 393, 394, 401—402, 404—405
prevenient grace
先在恩典 208, 301, 302, 307
priesthood of all believers
信徒皆祭司 29, 354, 355
Princeton School
普林斯顿学派 66
progress
渐进 26—27, 34
progressive creation
渐进式创造 131, 136, 163, 166, 167
progressive revelation
渐进式启示 29, 58
prophecy
预言 80, 121, 238—249, 277, 348, 349, 399
propitiation
挽回祭 255, 260—261, 262, 264
propositional form of theology
神学的命题性方式 18
propositional revelation
命题性启示 51, 57—59, 71
providence
护理 22, 47, 137
and Holy Spirit
～与圣灵 272
and human actions
～与人的作为 143, 144
and prayer
～与祷告 143, 144
and sin
～与罪 141—142
psychology
心理学 35, 114, 165, 283, 373
psychology of religion
宗教心理学 71
psychosomatic ministry
身心服侍 184
punishment
惩罚 196—197, 413
degrees of
～的程度 414
everlasting
永刑 411—414
purgatory
炼狱 379—380
purity

纯洁 325—326
purpose in universe
宇宙的目的 32
Purtill, Richard
理查德·波提尔 382
Quakers
贵格会 354
racial sin
种族性的罪 151
Rahner, Karl
卡尔·拉纳 294
Ramm, Bernard
伯纳德·兰姆 79, 334 n. 23, 335
Randall, John Herman
约翰·赫尔曼·兰德尔 33
ransom theory (atonement)
赎价论(赎罪) 252, 259—260
rapture
被提 386—387, 401—404
Rashdall, Hastings
黑斯廷斯·拉斯达尔 251
rationalism
理性主义 36
rationality
理性 32, 33, 36
Rauschenbusch, Walter
沃尔特·饶申布什 27
reader-response criticism
读者—回应批判学 37
realism
现实主义 33, 100
reason
理性 44, 175
affected by sin
被罪影响的～205
and biblical authority
～与圣经权威 80
and faith
～与信心 310
and image of God
～与上帝形象 173
recapitulation
概述 398
reconciliation
和解 255, 263, 322
redemption
救赎 123, 221
Reformed churches
改革宗教会 22, 353—354
on baptism
～论洗礼 359—360
on Lord's Supper
～论圣餐 365, 366
regeneration
重生 79, 279, 283—284, 296, 305, 306, 311—313, 334
and adoption
～与收纳 321
and Holy Spirit
～与圣灵 272, 312
as spiritual resurrection
～是灵的复活 396
regret
悔恨 309
reincarnation
轮回、再生 128
relational theology
关系神学 291
relativism
相对论 36
"religionless Christianity"
无宗教性的基督教 294
religious authority
宗教权威 77
remorse
懊悔 309
repentance
悔改 279, 307—309, 311
reprobation
遗弃 120, 298, 300
responsibility, for sin
为罪负责 200, 210—211
rest
安息 408—409
restlessness
不安 201
resurrection
复活 29, 199, 219—220, 335, 382, 388—389, 404, 410
of body
身体的～ 181, 183—184, 378, 379, 389—390, 396, 399
as regeneration
作为重生的～ 396
as spiritual
灵的～399, 400
of unbelievers
不信者的～390
resurrection body
复活后的身体 247, 389—390, 392
retribution
报应 196—197
revelation
启示 41, 42, 77, 219—220
as act and word
作为行动和话语的～ 57
in anthropic form
～人本性形式 54
and inspiration
～与默示 56, 61—62
and miracles
～与神迹 146
as progressive
渐进性的～29, 58
and Trinity
～与三位一体 112
reverence
尊崇 89
reward
奖赏 390, 406, 410—411
righteousness
义 100, 264, 296
and justification

～与称义 318—319
and union with Christ
～和与基督联合 317
Robertson, A. T.
罗伯逊 262
Robinson, H. Wheeler
惠勒·鲁宾逊 182
Robinson, John A. T.
约翰·鲁宾逊 294, 182,
Robinson, William Childs
威廉·查尔兹·鲁宾逊 219
Rockefeller, John
洛克菲勒，约翰 D. 201
Roman Catholic
罗马天主教 300, 353
on baptism
～论洗礼 358—359
contemporay theology
～当代神学,289,
294—295
on Lord's Super
～论圣餐 363—364,
365—366
on papal authority
～论教皇的权威 77
on purgatory
～论炼狱 379—380
on salvation
～论救赎 291
scholasticism
～经院主义 24
on tradition
～论传统 26
Rorty, Richard
理查德·罗蒂 34—35
Sabbath
安息日 217
sacerdotalism
祭司制度 364
sacraments,
圣礼 291, 294, 316, 353,
358—360, 364—367
sacrifice
献祭 255, 258—259, 259—
260, 260, 261
Sadducees
撒都该人 388—89, 410
salvation 救赎、救恩:
and church
～与教会 294—295
as decision
作为抉择的～290
definition of
～的定义 290
direction of movement in
救赎运动的方向 291
extent of
～的范围 291—292, 296
as future
～是将来的行为 290
as internal
内在的～291
medium of
～的媒介 291
as process
作为过程的～290
as supernatural
超自然的～230
universal offers
～提供给了普天下的人
301, 303
vertical and horizontal aspects
～纵向和横向的方面 291
by works
靠行为得救 380
sanctification
成圣 184, 280, 295, 296,
312,324, 325—328, 334, 336
and Holy Spirit
～与圣灵 326
and justification
～与称义 326
as progressive
～是一个过程的 326
and sinfulness
～与罪性 326—327
Sanday, William
威廉·桑迪 319
Sartre, Jean-Paul
萨特 352
Satan
撒旦 154, 158, 160, 191,
252—253
limitations of
～的局限 158—159
satisfaction (purgatory)
满足论(炼狱说) 380
satisfaction theory(atonement)
满足论（赎罪）197, 251,
253—254
"saved and lost theory"(apostasy)
"得救与失丧论"(背道), 332
n. 19
Sayers, Dorothy
多萝西·塞耶斯 176
Schaeffer, Francis
弗兰西斯·薛华 415
Schelling, Friedrich
弗里德里希·谢林 391
Schleiermacher, Friedrich
弗里德里希·施莱尔马赫 24
scholastic orthodoxy
经院正统派 79
science
科学 18, 33, 136, 293
and Bible
～与圣经 134—135
Searle, John
约翰·塞珥 36
second chance
第二次机会 412—413
second coming
再来 248, 249, 334—335,
336, 383—392, 394
and angels,

～与天使 157
as glorious
荣耀的～386
as imminent
迫在眉睫的～ 387—388，402
as personal
位格性的～ 385
phases of
～的阶段 401，403
as physical
肉身中～ 385
as unexpected
意想不到的～ 385，386
second death
第二次的死 376
Second Vatican Council 第二次梵蒂冈会议 294
secularism
世俗主义 17
secular theology
世俗神学 289，293—294
security
安全 265，331
See also perseverance
参见"坚忍"
self-centeredness
自我中心 201
self-deceit
自欺 200
self-esteem
自尊 291
self-help philosophies
自助哲学 17
self-interest
私利 206
selfishness
自私 201，293
semi-Arians
半阿里乌派 221
Septuagint
七十士译本 219
service，in heaven
天国中的服侍 409
session
堂会(长老制教会) 353
Seventh-Day Adventists
基督复临安息日会 378—379
sexuality
性欲 190—191，410
Seymour，William J.
西摩尔 281
Shema
舍玛祷文 108
Sheol
阴间 388
signs
神迹 146
sin 罪 47—48，100，169
and atonement
～与赎罪 250，253，254，258
biblical teaching
圣经中对～的教导，188—192
character of
～的特点 327
consequences of
～的后果 321，377
and death
～与死亡 376—377
deliverance from
拯救脱离～327
denial of
否认～200
as displacement of God
～是取代了上帝的位置 189
effects
～的影响 193—201
and election
～与拣选 299，302
as estrangement
作为疏离的～190
and evil
～与邪恶 152
and finitude
～与有限性 190
freedom from
脱离～328
as incomplete fulfillment of law
没有完全履行律法的～189
inescapability of
～的无法逃避性 206
intensiveness
～的强度 204—206
as inward inclination
作为内在倾向的～188—189
nature and source of
～的本质和源头 187—192
and need for special revelation
～与特殊启示的必要性 53
noetic effects
抽象的效果 49，302
not caused by God
～不是由上帝引起的 190
and providence
～与护理 141—142
as rebelliousness
悖逆的～ 189
and relationship with God
～以及与上帝的关系 194—200
responsibility for
对～的责任 210—211
restraint on
对～的限制 142
and salvation
～与救赎 295
as self-destruction
～作为自我毁灭 413
as spiritual disability
～作为灵性的无能 189
as universal
～的普遍性 203—204

and will of God
～与上帝的旨意 127
sinfulness
罪性 78
sinlessness, as aim
～以无罪为目标 328
Sisyphus
西西弗斯 165, 352
slavery
奴役、辖制 177
sleep
沉睡 379
Smith, Ryder
赖德·史密斯 195, 204
Snaith, Norman
诺曼·施耐特 174
social concern
社会关怀 349—350, 375
social gospel
社会福音 27, 291
social transformation
社会变革 395
Socinianism
索齐尼派 251, 378
Socinus, Faustus and Laelius
福斯图斯·索齐尼与利略·索齐尼 251
Son of God
上帝的儿子 218, 235
Soul 灵魂 180, 181, 183—184
death of
灵魂的死亡 376
Immortality of
灵魂的不朽 181, 182, 378, 379
Soul-extinction
灵魂的灭亡 378—379
soul sleep
灵魂沉睡说 378—379
space
空间 94—95
special calling. 特殊呼召
See effectual calling
参见"有效呼召"
special revelation
特殊启示 21, 41, 42, 48
as analogical
～的类比性 54—55
definition of
～的定义 52—53
as personal
～的位格性 51, 53—54, 57—59
as propositional
～的命题性 51, 57—59
relation to general
～与普遍启示的关系 53
as remedial
～的补救性 52
speculation
默想 17, 375
Spencer, Herbert
赫伯特·斯宾塞 128
Spinoza, Benedict
斯宾诺莎 149
spirit (trichotomism)
灵(三元论的) 180, 181
spiritual blindness
灵性的盲目 302
spiritual body
灵性的身体 183, 335, 389—390, 409
spiritual death
灵性死亡 199, 206, 376
spiritual disability
灵性的无能 189
spiritual gifts
属灵的恩赐 345, 348, 349
spirituality
灵性、灵修 134
Stein, Robert
罗伯特·斯坦恩 217
stewardship
管家身份 168, 191
Strong, Augustus
奥古斯都·斯特朗 115
subjective authority
主体性的权威 79—80
subjectivism
主观主义 36
subordination
次位论 271
substance
本质 90
substitutionary atonement.
See atonement: substitutionary; 代赎论,
参见"赎罪","代赎"
Penal-substitution theory
代受刑罚论
suffering
受苦 139, 151, 153, 247, 318, 335, 350
Summers, Ray
萨默斯 399
supernaturalism
超自然主义 32
symbol
象征 362
synod
大会 354
Tatian
塔提安 111
Taylor, Vincent
文森特·泰勒 319
Technology 技术 135, 169, 373
teleological argument
目的论证明 44, 46
teleology
目的论 32
telos
目的 176
temptation
引诱、诱惑 158, 191—192, 231
Tennant, Frederick
弗里德里希·坦南特 190

Tertullian
德尔图良 115
theistic evolution
有神论的进化论 135，166—167
Theodotus
狄奥多图 111
theology:神学
as biblical
合乎圣经的神学 16
contemporizing
～的时代化 16，23，26
and culture
圣经与文化 16
as practical
实际的～16
as science
作为科学的～ 18，19
as systematic
系统～16
Third World
第三世界 22，282，373，292
Tillich，Paul
保罗·蒂利希 21，24，190
Time 时间 95
of second coming
基督再来的～ 385
in salvation
救赎中的～290
tongues
方言 282—283，284，285，348
total depravity
人的全然败坏 184，205—206，258，264，299，303
total inability
人的完全无能 299
tradition
传统 18，26
traducianism
灵魂遗传说 208
transformation
改变 311—313
transformers，of Christian message
基督教信息的改造者 26
translators，of Christian message
基督教信息的翻译者 26，27—28
transubstantiation
化质说 364
tribulation
大灾难 386—388，393，397，400—405
trichotomism
三元论 179，180—181，182
Trinity
三位一体 86，89，102，106—115
analogies for
～的类比 114—115
and baptism of Jesus
～与耶稣的受洗 274
biblical evidence
～的圣经证据 109—111
and church
～与教会 341，345
and creation
～与创造 132—133
economic view
～的经世观 111
eternal
永恒的～113
as incomprehensible
人无法理解的～114
as mystery
奥秘的～115
as personal
位格性的～270
and resurrection
～与复活 389
tritheism
三神论 112，114
trust，faith as
作为信靠的信心 310
truth
真理 21，72
correspondence theory of ～的符合论 33，35
and experience
～与经验 17
and Holy Spirit
～与圣灵 79
as objective
作为客观的～36
pragmatic view of
实用主义的～观 34—35
TULIP (Calvinism)
加尔文主义五要点 299
Tyconius
提科纽斯 394
ultramodernism
超现代主义 35
unconditional predestination
无条件的预定 299—300，301
unconscious faith
无意识的信心 359
union with Christ
与基督联合 314，315—318
and baptism
～与洗礼 362
as judicial
～是司法性的 316—317
and justification
～与称义 320
as metaphysical
～是形而上的～316
as mystical
～是神秘的 316
and perseverance
～和保守 330
as psychological
～是心理上的 316
as sacramental
～是圣礼性的 316
as spiritual

～是属灵的 317
as vital～是生命的 317
Unitarians
神格一位论者 251
United Church of Canada
加拿大联合教会 341
universal church
普世教会，340，341，342
universalism
普救论，291—292，411—412
universe, as self-contained
自足的世界 34
univocal language
单一意思的语言 54
unregenerate
没有悔改重生的人 78
Ussher, James
詹姆斯·厄舍尔 135
vengeance
报应 197
verbal theory(inspiration)
逐字默示论 64，67
Verduin, Leonard
雷纳德·凡尔登 174
vernacular language 方言 54
virgin birth
童贞女生子 220，223，228—230，278
visible church
有形的教会 294—295，341
von Harnack, Adolf
阿道夫·冯·哈纳克 30
voodoo
伏都教,伏都教徒 283
Wainwright, Arthur
亚瑟·温赖特 341
Warfield, Benjamin B.
沃菲尔德 66，71，398
Wesley, John
约翰·卫斯理，301
wicked, final state
恶人的终末状态 411—414
wickedness
邪恶 194—195
Wiley, Orton
奥顿·韦利 208
will, affected by sin
被罪所影响的意志 205
will of God, and judgment
上帝的旨意与审判 392
Winer, G. B.
温纳 262
wisdom, of God
上帝的智慧 95
wisdom literature
智慧文学 121
word of God
上帝的话语 55—56，296
word studies
语词研究 19
work
工作、作为 177
Works
行为 389
and faith
～与信心 296，320—321
and justification
～与称义 320
world, salvation from
从世界中拯救出来 204
world religions
世界宗教 50
Worship
敬拜 349，409，411
of Christ
敬拜基督 222
Yahweh
雅威 94
Zoroastrianism
琐罗亚斯德教(祆教) 149
Zwingli, Ulrich
茨温利 365

译 后 记

艾利克森是美国著名神学家，是近年来世界顶尖级的保守福音派发言人，曾执教于俄勒冈州波特兰西方神学院、得克萨斯州的贝勒大学特鲁埃神学院（1996— ），其著作等身，著有《基督教神学》、《上帝，全能的父》、《三一上帝》、《道成肉身》、《信仰的后现代化》等数十部重要著作及大量文章，且质量颇高。其中，《基督教神学》是艾利克森的经典之作，获得了福音派出版协会的金奖，艾利克森也因此而闻名世界。

艾利克森在《基督教神学》一书中以其开阔的视野、中庸平和的心态，尽量避免神学争论，立足圣经来对各派观点进行评述。每一部分都首先表明后保守派正面的立场，随后才表明自己反面的批评，这种开放态度使他所作的分析表现出少有的平衡感和可信性。所以，这部书曾被美国基督教文科院校和圣经学校用作教材达 15 年之久。但是，因为原书是大部头著作，令许多人望而却步。美国和其他国家许多学校都向艾利克森提出要求，希望他能出一个简写本。为了满足部分读者的需要，帮助他们逐步过渡到《基督教神学》，艾利克森和自己的学生休斯泰德对《基督教神学》做了简写，这就是《基督教神学导论》。该书对原书那些更专业化的内容做了删减，却保留了其体例、观点，所以，这是一本不可多得也不可不读的关于保守福音派神学思想的书。

艾氏大部头的《基督教神学》出版之后，2000 年经郭俊豪、李清义译为中文版，由台湾中华福音神学院出版社在台北出版。但是，其简写本却尚无人翻译。所以，一个偶然机会，本人在和北大出版社编辑谈起此事时，便不揣冒昧欣然接手这部著作的翻译。翻译期间，不时为书中缜密的思想拍手称好，但有时又希望自己并未接下此事。首先，是因为该书虽为简写本，但涉猎广泛、思想深邃，其中引述各宗派观点颇多，加之各派术语的译名纷杂颇难统一，国内此类译注甚少，给翻译工作带来了很大的难度。如“predestination”与“foreordination”两个词，语义上颇为相近，但又有所差别的。前者，指上帝关乎人的预定，本人译作预定；后者，则指上帝对包括人在内的万有的预定，本人将其译为预旨。又如，加尔文五要点中的“perseverance”，若从上帝的角度来看，即为圣徒永蒙保守；若从人的角

度来看，即为圣徒的坚忍；而作者则倾向于使用后者。其次，是因为书中所引用的圣经经文与本书中的翻译有不同，譬如在和合本圣经中“conversion”译为归正，但作者却将其与“conversions”相对使用。第三，是因为和合本圣经中的词与学术中使用的词又有所不同，如“natural”一词，在和合本圣经作“属血气的”，而学术著作则译为“自然”，但两者却紧邻出现。此外，还有“physical”既可以用于指万物之物理，又可以具体有形之事，还可以指身体等等，不一而足，确实劳心费神。

为了方便读者更好地阅读此书，本人在翻译中遵循了以下原则：首先，本书既为简写本，是为了供更多人使用，所以译文多以简单通畅为追求目标，力求避免使用生僻词语；其次，为保持上下文一致，对和合本圣经中已有译名基本上以和合本圣经中的译法为准，并兼顾现代用法；第三，根据其中部分段落的文体来决定译文的文体，譬如其中的诗歌部分则力求以诗体译之。最后，本文力求在忠实原文以信为本情况下求其达，字意已达之后求其雅。但是，由于译者水平所限，虽竭尽全力，难免有许多拙陋之处，敬请各位专家学者批评指正。

在翻译此书过程中，经文均引自新标点和合本圣经，在此鸣谢。在本书的翻译过程中，游冠辉先生给予了许多宝贵建议；冀玉静女士帮助翻译了救赎论部分的章节，最后由我作了审校，谨此鸣谢。最后，在翻译过程中，我的妻子黄东红女士和女儿祺祺对我表现出了深刻理解，这给了我非常大的安慰和鼓励，虽未着笔但有分于此译本，一并在此感谢。

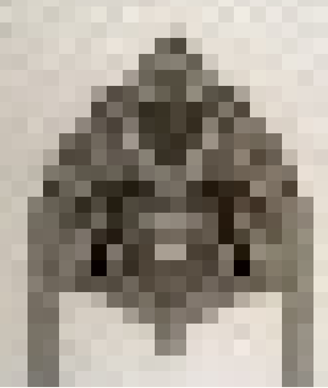
是为后记。

译　者

2007 年 10 月 19 日



Introducing Christian Doctrine





艾利克森的《基督教神学》是系统神学领域的经典之作。该书获得福音派出版联盟的图书金奖，成为一本最常用的神学教材。本书是《基督教神学》的浓缩本，书中包含了对启示、上帝、创造、护理、人、罪、耶稣基督、救赎与救恩、教会，以及末世等教义的清晰概述。

这是一本出色的神学导论，应该成为标准的本科教科书。它适合所有的一般读者，我向所有的书店强烈推荐本书。

——约翰·科伦贝格尔三世（John Kohlenberger III），《书店期刊》（Bookstore Journal）

艾利克森的目标是为他那本广受欢迎的《基督教神学》写一个更简洁的版本，为更详尽的神学讨论提供一个入门和过渡。就此而言，艾利克森很好地达到了他的目的。

——B. 戴尔·爱伦堡 (B. Dale Ellenburg)，《中美神学期刊》（Mid-America Theological Journal）

上架建议：宗教学
ISBN 978-7-208-10671-0


定价: 75.00元
易文网: www.ewen.cc